

Marek Kwiek

Kant – Nietzsche – Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu w filozofii

„Dziś jego postawa zapiera dech. Dać żyjącym exempla...”, powiada Paul Veyne w eseju *Ostatni Foucault i jego moralność*, i powiada tak o Foucault, ale gdy się nad tym zastanowić, w tradycji filozoficznej można odnaleźć cały ciąg postaci, które w pewnych okresach życia pragnęły jednego – chciały właśnie „dać żyjącym exempla”. Takim przykładem wśród jeszcze nie piszących filozofów mógłby być Sokrates. Tacy byli cynicy, a zwłaszcza bodaj najgłośniejszy z nich, Diogenes. Tacy wreszcie byli i stary Kant, i stary Nietzsche. Ich życie i ostatnie dzieła to często swoiste podręczniki życia, jednak nie tyle zobowiązujące powszechnością i obiektywnością wypowiedzianych twierdzeń, co raczej przekonujące subiektywnością i jednostkowością przykładu.

Każdy z nich, na swój sposób, dawał przykład jako filozof. Filozofował, dając przykład – swoim życiem, swoim dziełem. Czasami i jednym, i drugim. Istnieje grono filozofów, których życie było niezwykle blisko związane z działalnością filozoficzną, u których często trudno oddzielić filozofię od życia, u których konstytuuje się (Foucaulta) „ethos, filozoficzny sposób życia”. Sokrates, który nie ucieka przed sądem, choć może, i nie unika śmierci, choć może; Diogenes, kochany przez Ateńczyków skandalista, o którym *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* powiadają, że „w byle jakim miejscu załatwiał wszystkie swoje sprawy”; Kant, który przez całe życie wstaje dokładnie o 4:55 na hasło swojego sługi, Lampego, *Es ist Zeit, Herr Professor!* i którego przechadzki po Królewcu mogą zastępować wskazania zegara; Nietzsche kończący w Turynie *Ecce homo*, jakby w przewidywaniu zbliżającej się katastrofy; i wreszcie umierający na AIDS i gorączkowo poprawiający na szpitalnym łóżku ostatnie dwa tomy *Historii seksualności* Michel Foucault. Można by powiedzieć, iż każdy z nich pragnął wzmocnić swoją filozofię przykładem swojego życia. Asceza Kanta jest przecież nieodłączna od jego etyki, troska o siebie Foucaulta jest nieodłączna od jego „estetyki egzystencji”, śmierć Sokratesa i Nietzschego odejście od świadomego życia jedynie wzmacniają moc

ich filozoficznych i etycznych wyborów (można by wręcz zastanawiać się, co stałoby się z Sokratesa „przykładem”, gdyby zdecydował się na ucieczkę z Aten, podobnie z myślą Nietzschego, gdyby, jak Hegel pod koniec życia, jedynie grał w karty...).

Kant w trzeciej części *Sporu fakultetów*, Nietzsche w *Ecce homo*, Foucault w ostatnich częściach *Historii seksualności* (i pracach ją dopełniających), poza wszystkim innym, dają siebie za przykład: nie tyle od razu i po prostu wart naśladowania, lecz właśnie na początek jedynie wart przemyślenia. Paradoksalnie, to właśnie w ostatniej pracy Kanta i ostatniej pracy Nietzschego ich życie splata się z dziełem w jeden węzeł. Nie ma już autorów i ich prac, nie ma prac istniejących w oderwaniu od autorów; to książki pisane własną krwią (jak powiedziałby Bataille, uważny czytelnik Nietzschego), własnym życiem. Dlatego są tak cenne, dlatego są tak pasjonujące. W obydwu jawią się autorzy w swoich fizycznych, często wręcz fizjologicznych, ludzkich postaciach. Ani *Ecce homo*, ani *Spór fakultetów* nie jest i nie chce być wspomnieniem – poradnikiem praktyków, filozoficznych ekspertów od „życia”. Moim zdaniem mają one dawać przykład, ostatecznie wiązać życie filozofa z jego dziełem, mają zaświadczać o przekonaniach własnymi trzewiami autora. Wątek, o którym chcę tu pisać, może najlepiej wyraził Nietzsche w *Niewczesnych rozważaniach*, gdy stwierdził tak oto:

Filozof wart jest dla mnie o tyle, o ile może dawać przykład. (...) Ale przykład musi być dany widzialnym życiem, a nie tylko poprzez książki, a więc tak, jak nauczali filozofowie greccy, raczej wyrazem twarzy, postawą, ubiorem, jedzeniem, obyczajami niż tym, co mówili lub zgłośli¹.

Kanta i Nietzschego troska o siebie

Jednak nie chodzi, jak się zdaje, o przykład bohaterstwa, cnoty, rozwagi, mądrości, stałości czy siły; chodzi raczej o przykład autonomiczności, kreatywności, odrębności, unikalności i spójności z głoszonymi przekonaniem. Heroiczny mógł być Sokrates (i w niejedynej interpretacji taki właśnie był), ale daleki od heroizmu był Diogenes (o którym miał powiedzieć Aleksander Wielki: „Gdybym nie był Aleksandrem, chciałbym być Diogenesem”), Kant z okresu pisanie *Sporu fakultetów* czy Nietzsche kończący swoje *Jak się staje – kim się jest*. Nie ma w tych pracach ani krzty dydaktyzmu, nauczycielskiej

¹ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, w: *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Znak, 1996, s. 182.

wyższości, jest raczej dominujące przekonanie o potrzebie prezentacji siebie jako przykładu, z którego można – ale wcale nie trzeba – skorzystać. Ich życie jawi się jako długo cyzelowane dzieło, długo pisana literatura, i nie estetyzacja egzystencji w tradycyjnym rozumieniu, lecz raczej jej ascetyzacja (w sensie odsyłającym do Maxa Webera) ma tu być słowem kluczowym. I jeśli mamy zamiar myśleć tu o „życiu jako dziele sztuki”, to w bardzo specyficznym rozumieniu tego hasła. Dzieło sztuki musiałoby być wykuwaną przez lata postacią, pisaną przez lata powieścią, w którą wkłada się całą energię i w której pokłada się wszystkie nadzieje. Aby przykład był mocny – „filozof wart jest dla mnie o tyle, o ile może dawać przykład”... – dzieło sztuki musi być olśniewające, unikalne, wielkie; to wykuwanie i cyzelowanie, to jakaś „stylizacja egzystencji”, to „nadawanie charakterowi stylu”, to troskliwe i długotrwałe obrabianie własnej osoby, nadawanie jej projektowanego kształtu (a powiada Nietzsche w *Wiedzy radosnej*: „My jednak bądźmy tem, czem jesteśmy – nowymi, jednokrotnymi, nieporównywalnymi, prawodawcami sobie samym, twórcami samych siebie!”²). Droga do tej „estetyki egzystencji” staje się, paradoksalnie, i w przypadku Kanta, i Nietzschego, i Foucaulta – osobista asceza, własna dyscyplina, indywidualny reżim. Wymieniane tu książki to w pewnej mierze i do pewnego stopnia osobiste raporty kierowane do współczesnych i potomnych. Jeśli chcecie – to próbujcie na sobie, zdają się mówić, a jeśli nie chcecie, to trudno; bo przecież „niektórzy rodzą się pośmiertnymi”. Interpretację wątku dawania przykładu bliską mojej podaje Hannah Arendt w eseju *Prawda i polityka* (z tomu *Między czasem minionym a przyszłym*). Mówi tam tak:

To nauczanie przykładem jest jedyną formą „przekonywania”, na którą może sobie pozwoić prawda filozoficzna bez zniekształcania swej natury.

I dalej:

Przekształcanie stwierdzenia teoretycznego czy spekulatywnego w prawdę zawartą w przykładzie – czego dokonać potrafi jedynie filozofia moralna – jest dla filozofa doświadczeniem granicznym; ustanawiając przykład i „przekonując” ludzi w jedyny dostępny dlań sposób, zaczyna on działać. Dziś, kiedy już żadna teza filozoficzna, niezależnie od tego, jak śmiała, nie zostałaby potraktowana na tyle poważnie, by życie filozofa znalazło się w niebezpieczeństwie, zniknęła ta nawet rzadka sposobność politycznego uprawomocnienia prawdy filozoficznej³.

Cóż zatem pozostaje? Może nieuprawomocniona prawda filozoficzna, indywidualna propozycja indywidualnie kierowana do indywidu-

² Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, wydanie Mortkowicza, aforyzm 335, s. 274.

³ Hannah Arendt, *Prawda i polityka*, w: *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń i W. Madej, Warszawa: Aletheia, 1994, s. 290, s. 291-292.

alnego czytelnika? W tekstach, do których się tu odwołuję, pozostają konkretne propozycje, ot, choćby jak jeść, gdzie mieszkać, jak odpoczywać (Nietzsche) czy też kiedy i jak długo spać, kiedy jeść i pić, jak spacerować czy jak oddychać (Kant). Pozostaje *souci de soi*, Foucaulta „troska o siebie”. Prezentowane modele są proste, zrozumiałe, ludzkie; to nie abstrakcja filozoficznego wywodu, to konkret fizjologicznego traktatu. „Jeno nieświadomość *in physiologicis* – przeklęty, idealizm’ – jest właściwą fatalnością w mem życiu...”, powie Nietzsche⁴, „czyż można wyobrazić sobie istotę ludzką o doskonalszym zdrowiu niż ja?”, miał często zapytywać siebie Kant⁵. „Estetyka egzystencji” to nie wpatrywanie się w obraz, jak u Oscara Wilde’a; to raczej szereg drobnych zabiegów wokół siebie, wykonywanych po to, aby móc na starość stwierdzić np. „geniuszu w a r u n k i e m jest powietrze suche, niebo czyste, to znaczy szybka przemiana materii, możliwość ustawicznego wchłaniania wielkiej, nawet olbrzymiej ilości siły...”⁶. Życie człowieka – dzieło rozumu – dzieło sztuki, które ma być uporządkowane w unikalny sposób, regularne w najdrobniejszych szczegółach, dopracowane w fundamentach i pozbawione niebezpiecznych akcydensów. Życie człowieka – dzieło rozumu – dzieło sztuki: kompletna propozycja kształtowania siebie domknięta własnym dziełem. Nietzsche prezentuje swoje sądy, swoje wartości – ale i swój sposób jedzenia, picia, czytania; „Mój sąd jest m o i m sądem: kto inny niełatwo ma do niego prawo”, powiada, ale i moje miejsca, moje klimaty, moje odżywianie – są moje właśnie.

Nie jest to dla filozofa zwykła rzecz – powiadać innym „jak żyć”, podając siebie za przykład. Opowiadać o swoich regułach i swoich odkryciach, o swoich słabościach i o swoich niepowodzeniach; nie filozofa, myśliciela, lecz człowieka.

„Bóg”, „nieśmiertelność duszy”, „zbawienie”, „zaświat”, wszystko to pojęcia, którym zgola uwagi ni czasu nie użyczałem nawet jako dziecko – mozem nie był nigdy dość na to dziecinny? – nie znam ateizmu zgola jako walki ze sobą, tem mniej jako przelomu: rozumie się on we mnie z instynktu. Jestem zbyt ciekawy, zbyt u p r a w n i o n y do pytania, zbyt zuchwały, bym mógł ścierpieć prostacką odpowiedź pięścią (...) Zgola inaczej zajmuje mnie zagadnienie, od którego bardziej „zbawienie ludzkości” zależy niż od którejkolwiek osobliwości teologicznej: z a g a d n i e n i e o d ż y w i a n i a⁷.

Paradoksalne przejście do „fizjologii” nie prowadzi jednak w *Ecce homo* do teorii odżywiania; prowadzi raczej właśnie do osobistego

⁴ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, wydanie Mortkowicza, s. 31.

⁵ Thomas de Quincey, *Ostatnie dni I mmanuela Kanta*, tłum. A. Przybysławski, Kraków: Oficyna Literacka, 1996, s. 22.

⁶ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., s. 30.

⁷ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., s. 26, podkr. moje – M.K.

przykładu. Pytanie Nietzschego nie brzmi: „jak powinniśmy się odżywiać”, lecz raczej „jak właśnie ty masz się odżywiać, by osiągnąć swe maksimum siły, *virtù* w stylu Odrodzenia, cnoty wolnej od moralizmy?”⁸. Boja ze swej strony, powie, robiłem to i to, bo pomagało mi – to, a przeszkadzało tamto, bo ja – wreszcie – do poznania siebie dotarłem bardzo późno („w tej właśnie sprawie – sprawie odżywiania – byłem zacofany aż do świętości”). Szkodzi mi kuchnia niemiecka, angielska, francuska, a dobrze służy piemontka. Wprost nieprawdopodobnie w ustach Nietzschego, „człowieka-dynamitu”, brzmi takie oto proste wyznanie, taka oto osobista porada w ramach części „Dlaczego jestem tak świątły”:

Żadnych posiłków w przerwach, żadnej kawy; kawa zasępia. Herbata tylko z rana z korzyścią. Mało, lecz mocnej herbaty: bardzo szkodzi i całodniowe sprawadza niedomagania, gdy jest choć o stopień za słaba. Każdy tu ma swoją miarę, często w najcenniejszych i najdelikatniejszych granicach. W bardzo drażniącym klimacie nie radzi się na początek herbaty: godzinę przed tem należy rozpocząć filizanką gęstego, odtłuszczonego kakaó. – Jak najmniej siedzieć; nie wierzyć żadnej myśli, która się nie urodziła na wolnym powietrzu i przy swobodnym ruchu (...) ⁹.

To nie wielka metafora ludzkiego losu, to nie przenikliwy aforyzm rodzący wieloznaczne interpretacje; to prosta rada płynąca z własnych doświadczeń. Odżywianie to oczywiście nie wszystko, są w *Ecce homo* rozważane jeszcze kwestie miejsca pobytu i klimatu, bo przecież „nie każdemu wolno mieszkać wszędzie; a kto ma wielkie rozwiązać zadania, które wszystkich jego wymagają sił, ma nawet w tym względzie wybór bardzo ciasny. Wpływ klimatyczny na przemianę materii i jej hamowanie i przyspieszanie sięga tak daleko, że chybieńie miejsca i klimatu może kogoś nie tylko od jego odstręczyć zadania, lecz go w ogóle zadania pozbawić: nie dojrzy on go nigdy”¹⁰. Ważny jest też wybór formy wypoczynku: „co do mnie”, powie Nietzsche, wprowadzając tym samym klasyczną formułę *exemplum*, wypoczynkiem jest czytanie, bowiem „pozwala mi właśnie odpocząć po mojej powadze”¹¹.

Zarówno Nietzsche jak i Kant zastanawiają się zarazem, dlaczego właściwie piszą o sprawach, wydawałoby się, trywialnych; dlaczego piszą wręcz o sobie. U Kanta formuła „dawania przykładu” jest jawna już od pierwszej strony analizowanej tu trzeciej części *Sporu fakultetów*: liczą się właśnie doświadczenia, a prawdziwość tezy o przejawianej przez ludzki umysł „mocy opanowywania uczuć chorobowych

⁸ Ibidem, s. 26.

⁹ Ibidem, s. 29.

¹⁰ Ibidem, s. 29.

¹¹ Ibidem, s. 32.

jedynie za sprawą mocnego postanowienia” mogą potwierdzić tylko przykłady wzięte z własnego życia. Jestem zmuszony, powie rozbrajająco Kant, do mówienia o sobie, przedstawiając czytelnikowi wyniki wewnętrznego eksperymentu, obserwacji, której poddał samego siebie (*Ein inneres Experiment oder Beobachtung*). Uzasadnia swój tekst w sposób następujący:

Chcieć zabawiać innych wewnętrzną historią gry moich myśli, która posiada subiektywną ważność (dla mnie), ale nie posiada ważności obiektywnej (dla wszystkich) byłoby arogancją. (...) Lecz jeśli ten rodzaj introspekcji i to, co z jej pomocą odkryłem jest czymś raczej niezwykłym, co warto każdemu spróbować, chociaż musi być to mu wskazane, to tę przykrą rzecz opowiadania innym o swoich prywatnych uczuciach można przynajmniej usprawiedliwić¹²

Zastanawia się również i Nietzsche nad statusem swoich wypowiedzi, po raz kolejny przeciwstawiając sobie to, co tutaj i to, co tam, „idealizm” i „fizjologię”, pytania o zaświaty i pytania o siebie:

Spytać mnie można, dlaczego właściwie opowiedziałem wszystkie te drobne i wedle przyjętego sądu obojętne rzeczy; szkodzę tem sobie nawet, tem bardziej, jeśli powołany jestem być rzecznikiem wielkich zadań. Odpowiedź: *te drobne rzeczy* – odżywianie, miejsce, klimat, wypoczynek, cała kazuistyka samolubstwa – są ponad wszelkie pojęcie *ważniejsze niż wszystko, cokolwiek dotąd brano poważnie*. Tu właśnie trzeba zacząć uczyć się czegoś innego. To, co ludzkość rozważała dotąd poważnie, to nawet nie sprawy rzeczywiste, lecz czyste majaki, surowiej mówiąc, kłamaństwa z głębi lichych instynktów chorych, w najgłębszym znaczeniu szkodliwych natur (...) ¹³

Wydaje się, że przejście od „kazuistyki samolubstwa” do Foucaulta „troski o siebie” jest wyraźne, może z jednym poważnym zastrzeżeniem: „troska o siebie” jest zarazem również troską o innych, a wymiar „innego” jest u Foucaulta wielokrotnie podkreślany. Natomiast Nietzschego wymiar społeczny w takiej optyce tkwiłby chyba tylko w ustanowieniu przykładu i daniu go innym. *Souci de soi* to jakby łagodniejsza wersja „kazuistyki samolubstwa” poszerzona dodatkowo o wyraźnie wyartykułowany wymiar społeczny.

W trzeciej części *Sporu fakultetów*, zatytułowanej *Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen*¹⁴, struktura wywodów Kanta jest prosta. Chodzi mu o długowieczność i zdrowie – chodzi o spełnienie dwóch życzeń zarazem, „jak długo żyć i w tym samym

¹² Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, wydanie niemiecko-angielskie, New York: Abaris Books, 1979, s. 177.

¹³ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., s. 46, podkr. moje – M.K.

¹⁴ Paradoksalnie, w dwujęzycznym wydaniu niemiecko-angielskim tak oto jest podany tytuł owej trzeciej części: *Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen* i *The Conflict of the Philosophy Faculty with the Faculty of Medicine* – co przywoływana powyżej opozycję Nietzscheańską: teologia/fizjologia, zbawienie/odżywianie, ustawiałoby na bardzo szczególnym miejscu...

czasie cieszyć się dobrym zdrowiem”¹⁵. Własnym przykładem służy czytelnikowi sam Kant. Rzecz jest o tym, co Kant uważa za najważniejsze dla długowieczności: *O spaniu, O jedzeniu i piciu, O chorobliwych uczuciach, które biorą się z myślenia w niewłaściwych porach, O przełamaniu i zapobieganiu chorobliwych napadów poprzez postanowienia w kwestii oddychania, O rezultatach nawyku oddychania z zamkniętymi ustami oraz podrozdział pierwszy, O hipochondrii*. To sześć najważniejszych części, po których następuje konkluzja i postscriptum.

Bardzo ważne wydaje mi się podkreślenie modalności wypowiedzi Kanta: nie pisze on o tym, jak powinno się postępować, a jedynie opisuje, jak sam postępował. Zgodnie z zapowiedzią pisze o sobie i na podstawie tego, czego sam przez długie życie doświadczał. Daje przykład, przekonuje swoim przykładem, swoim życiem (i kiedy odpowiadając na pytanie, dlaczego powinniśmy szanować ludzi starszych, powiada, że zasługują oni na szacunek „po prostu dlatego, że zachowali swoje życie tak długo i ustanowili przykład”¹⁶, to bezpośrednio i otwarcie pokazuje swoje intencje, jakby przypominając: popatrzcie na mnie, żyję już wprost nieprzyzwoicie długo i to w doskonałym zdrowiu, więc może warto potraktować mój przykład poważnie, może warto zastanowić się nad prezentowaną tutaj przeze mnie „sztuką przedłużania życia”?).

Warto niektóre porady Kanta w ramach naszych rozważań o „dawananiu przykładu” przywołać choćby w najogólniejszym zarysie. Oto życie łatwe nie sprzyja długowieczności, bowiem człowiek psuje samego siebie, a energii życiowej z braku ćwiczeń stopniowo coraz bardziej ubywa. Stąd na przykład nie służy nam ciepło, sen, rozpieszczanie, jeśli tylko nie jesteśmy chorzy. Skróceniu życia przysłuża się spanie zbyt długo lub zbyt dużo, bo przecież *Das Bett ist das Nest einer Menge von Krankheiten*, łóżko jest gniazdem mnóstwa chorób¹⁷. Zarówno filozofowanie jak i filozofia mają swój udział w długowieczności. Filozofowanie jest pobudzaniem umysłu i powstrzymuje siły witalne przed stagnacją. Z drugiej strony filozofia „niesie z sobą uczucie siły, które może do pewnego stopnia rekompensować słabość fizyczną starości dzięki racjonalnej ocenie wartości własnego życia”¹⁸. Także ludzie do filozofii i filozofowania niezdolni mogą osiągnąć długowieczność, jeśli pochłoną ich różne zainteresowania. Nasza radość życia zależeć ma bardziej od tego, co z nim zrobimy niż od tego, czym się cieszymy jako od podarunku od życia, dlatego praca umysłowa

¹⁵ Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, op. cit., s. 179.

¹⁶ Ibidem, s. 179.

¹⁷ Ibidem, s. 182.

¹⁸ Ibidem, s. 186.

wa może skierować energię przeciwko ograniczeniom, które wpływają tylko na ciało. Młody człowiek je i pije wtedy, kiedy ma apetyt; człowiek starszy ma uczynić swoim nawykiem taki sposób życia, jaki poprzez własne doświadczenie uznał za zbawienny dla siebie. Wiek średni pozwala na wieczorny posiłek, ale już starość wymaga tylko posiłku w południe. Jeśli przychodzi uczucie głodu – to należy je uznać za chorobliwe i opanować mocnym postanowieniem, że się ataków głodu odczuwać nie będzie...

Reżim czy dieta (*Diätetik*) nie kończy się jednak na jedzeniu, picciu czy spaniu. Dieta dotyczy także myślenia. Nie można na przykład, powiada Kant, myśleć intensywnie wtedy, kiedy spożywa się posiłek lub spaceruje na świeżym powietrzu: to o jedno zadanie dla organizmu za dużo. Nie można bowiem obciążać zarazem głowy i żołądka, albo głowy i stóp. Praca intelektualna odbiera energię żołądkowi, przeszkadza mu w trawieniu. Podobnie praca intelektualna na spacerze sprowadza chorobliwe uczucia, bowiem ruch stóp już i tak odbiera spacerującemu energię. Jednak zupełnie czym innym jest myślenie, a czym innym wręcz pożądana „wolna gra wyobraźni”: „Celem spacerowania na świeżym powietrzu jest sprawianie, aby uwaga kierowała się od jednego przedmiotu do drugiego i aby nie zatrzymywała się na żadnym z nich”¹⁹. Można by dodać na koniec – jakże inni są spacerujący Nietzsche i spacerujący Kant... Kant na przechadzki wychodzi sam nie tylko dlatego, że myślenie go osłabia (i musi wtedy odpoczywać), lecz również dlatego, iż rozmowa wymaga otwierania ust, a przecież poprawne oddychanie odbywa się przez nos, przy ustach zamkniętych...²⁰ Władza ludzkiego umysłu jest potężna, moc postanowienia nie jest jednak dokładnie sztuką leczenia chorób, lecz funkcjonuje raczej w sposób negatywny, zapobiegając chorobom. Zdolność taką daje tylko filozofia (bądź duch filozofii), jak o niej powiada Kant: *Universalmedizin* czy też *Universalmittel*²¹. W powiązaniu z Kantowską *Antropologią w ujęciu pragmatycznym*

¹⁹ Ibidem, s. 199.

²⁰ W *Ostatnich dniach Immanuela Kanta* pisze Thomas de Quincey: „Tuż po zakończeniu obiadu Kant wychodził zażyć ruchu. Przy tej okazji nie zabierał jednak z sobą żadnego towarzystwa (...) chciał bowiem oddychać wyłącznie przez nos, czego nie mógłby robić, jeśli wciąż musiałby otwierać usta podczas rozmowy”, op. cit., s. 20.

²¹ Nawiasem mówiąc, Michel Foucault w swoich rozważaniach o „zabiegach koło siebie” w odniesieniu do okresu hellenistycznego stwierdził tak: „W miejsce pedagogicznego modelu Platona podstawiono model medyczny. Troska o siebie nie jest innym rodzajem pedagogii; powinna ona konstytuować stałą troskę medyczną. Stała troska medyczna jest jedną z podstawowych cech troski o siebie. Człowiek musi stać się lekarzem samego siebie”. A najlepszy lekarz to taki, który odnosi sukcesy – na sobie. Takim zdecydowanym zwycięzcą w wyścigu o własne zdrowie jest Kant... *Les techniques de soi, Dits et écrits, 1954-1988*, éd. sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris: Gallimard, 1994, vol. 4, s. 796, podkr. moje – M.K.

wiele osobistych spostrzeżeń Kanta nabiera szerszej wymowy i ogólniejszego zasięgu: chociażby przekonanie, że korzyść płynąca z filozofii jest bezpośrednio fizyczna, a jest nią zdrowie (*status salubritatis*)²². Filozofowanie powoduje *Agitation* – pobudzenie – umysłu, tworzy przejścia nad myślowymi przepaściami tam, gdzie ich nie ma: filozof powinien sądzić często, bowiem krytyczny sąd przedłuża życie. A sam Kant nie mógł narzekać, bo jak to ujmuje de Quincey, autor *Ostatnich dni Immanuela Kanta*, „żadna nieprzyjemna dolegliwość nigdy mu się nie przytrafiła, ani nie nękała go żadna zgryzota, ani nie budził go żaden ból”²³.

W *Sporze fakultetów* motyw perfekcyjnej monotonii zdarzeń, czyśności i niezmienności codziennego rytmu nie pojawia się na pierwszym planie, występuje jedynie w przekonaniu, iż trzeba korzystać ze swoich własnych, przeszłych doświadczeń, zwłaszcza w starszym wieku, gdy tych zebranych doświadczeń jest już coraz więcej. A przecież nie można przy tej okazji nie wspomnieć choćby tylko o Kanta najgłośniejszych nawykach. Ileż powstało w związku z tym psychologicznych i psychoanalitycznych, a nawet filozoficznych interpretacji, by wspomnieć Gillesa Deleuze’a *La philosophie critique de Kant*, Jacquesa Lacana *Kanta Sadem* czy jeszcze wcześniej Horkheimera i Adorna *Dialektykę oświecenia*. Jeśli chodzi o formę – troskę o najdrobniejszy szczegół w manipulowaniu ciałem – to Kant zbliża się przecież do de Sade’a, chociaż z diametralnie przeciwnych pobudek²⁴. Dzieło de Sade’a ma stanowić dopełnienie filozofii moralnej Kanta – Lacan powiada wręcz, że *Filozofia w buduarze* wypowiada prawdę *Krytyki praktycznego rozumu*. Kant w trzecim *Sporze fakultetów* pokazuje, jak dyscyplina moralna – jego własna ascetyczna troska o siebie – może zrodzić zdrowe i długowieczne ciało. Bo to przecież ciało i to, co cielesne, stanowi największe zagrożenie dla wolności, nawet tutaj łatwo znaleźć wyraźnie sprecyzowany zakaz

²² Zob. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, tłum. Mary J. Gregor, the Hague: Nijhoff, 1974.

²³ Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, op. cit., s. 22.

²⁴ Piszą Horkheimer i Adorno: „Co Kant uzasadnił transcendentalnie – związek poznania i planowania, który zracjonalizowanej aż po chwilę wytchnienia mieszczańskiej egzystencji w każdym szczególe nadaje charakter nieuniknionej celowości – tego na sto lat przed erą sportu dokonał empirycznie markiz de Sade” czy też nieco dalej: „Własna architektoniczna struktura Kantowskiego systemu podobnie jak akrobatyczne piramidy orgii de Sade’a i zasadniczość pierwszych łóż mieszczańskich – ich cynicznym odzwierciedleniem jest surowy regulamin towarzystwa libertynów ze *120 dni Sodomy* – zapowiada już wyzbytą merytorycznego celu organizację całości życia. (...) Rozum stał się bezcelową celowością, i dlatego właśnie daje się użyć do każdego celu. Jest planem samym w sobie”. *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 1994, s. 105, s. 106.

poszukiwania przyjemności. Przypomnijmy nieludzką monotonię egzystencji człowieka-maszyny, którego życiem rządził upływ czasu precyzyjnie odmierzany przez wskazania zegara:

Dokładnie na pięć minut przed piątą, w zimie i wiosną, Lampe, lokaj Kanta, który wcześniej służył w wojsku, wkraczał do pokoju swego pana z miną wartownika na służbie i krzyczał głośno wojskowym tonem: „Panie profesorze, już czas”. Na to wezwanie Kant reagował bez chwili zwłoki jak żołnierz wypełniający rozkaz – nigdy pod żadnym pozorem nie pozwalając sobie na wytchnienie...²⁵

Godzina czwarta pięćdziesiąt pięć, codzienny rytm bez żadnych odstępstw, i tak już przez cały dzień, i tak już przez całe życie: nieprzypadkowo i Deleuze, i Guattari, i Irigaray badają paralele Kant/Sade i Kant/Masoch²⁶.

Postawmy pytanie ogólniejsze, biorąc pod uwagę o wiele bardziej skomplikowany przykład, jaki daje Nietzsche. „Dawanie przykładu” w jego przypadku to pokazywanie w swoich dziełach, i poprzez swoje dzieła, jednego ze sposobów, w jaki można kształtować siebie. Gdyby pokusić się o „autokreacyjną” interpretację pism Nietzschego (zgodnie z przywoływaną już tu jego myślą, byśmy byli „prawodawcami sobie samym, twórcami samych siebie”), można by stwierdzić, iż te pisma są wyrazem jego woli nadawania sobie autonomicznych i samodzielnych, wręcz idiosynkratycznych kształtów. Powstaje w nich trudny do odrzucenia ciąg zależności: jeśli czytelniku akceptujesz moje pisma, a zatem moje wartości, przekonania, cele, to tym samym powinieneś chyba akceptować życie zgodne z tymi wartościami, przekonaniami, celami. W mocnym sensie zgoda na literaturę rodzić może zgodę na sposób życia, pociągając za sobą formowanie nowego sposobu życia. Wybór, którego Nietzsche oczekuje po czytelniku, jest wyborem totalnym – chyba, że wykuwa on swoje własne wartości, przekonania, cele i odpowiednio do nich kształtuje swoje życie. Akceptacja poglądów pociągając ma za sobą akceptację (pewnego filozoficznego) stylu życia. Nietzsche przyrównuje życie filozofa do życia artysty – w aforyzmie *Czego należy się uczyć od artystów z Wiedzy radosnej* stwierdza tak: „Bo u nich kończy się zazwyczaj ta ich wysoka sztuka tam, gdzie kończy się sztuka, a zaczyna życie; my jednak chcemy być poetami w życiu i przede wszystkim w najdrobniejszym i najcodzienniejszym”²⁷. Chęć bycia poetami w życiu oznaczałaby albo podążanie szlakami wykuwanymi przez innych poetów, albo stanie się samemu poetą (swojego życia). Nietzsche zdaje sobie sprawę z tego, że – w ramach swojego perspektywizmu – nie może i nie

²⁵ Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, op. cit., s. 23.

²⁶ Zob. Andrew Cutrofello, *Discipline and Critique*, New York: SUNY Press, 1994, rozdz. VII.

²⁷ Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, op. cit., 299, s. 244 – podkr. moje – M.K.

jest w stanie podać innym wzoru do naśladowania (by zatrzymać się przy *Ecce homo*: „Sam idę, uczniowie moi! I wy odejdźcie precz, i sami! Tak chcę! (...) Zła to odpłata nauczycielowi, gdy się zawsze jeno uczniem zostaje. I czemu z wieńca mego rwać nie chcecie? Czcie mnie: lecz cóż, gdy dnia pewnego u p a d n i e wasza cześć? Strzeżcie się, aby jaki posąg was nie zabił!”²⁸). Rzecz nie w modelu, wzorze czy algorytmie – poglądów czy sposobu życia, obojętnie – rzecz raczej w pewnej każdemu przyznanej możliwości, którą trochę mylnie nazywa on szukaniem siebie („Nie szukaliście jeszcze siebie, więc mnie znaleźliście”²⁹), a który my możemy określić „autokreacją”. Książki Nietzschego miałyby zatem wagę przykładu, którego powtórzyć nie można, bowiem jest on indywidualnie spleciony i nieodłączny od życia samego Nietzschego. Alexander Nehamas, autor głośnej książki *Nietzsche: Life as Literature*, ujmuje ten paradoks w następujący sposób: „W każdym poszczególnym momencie Nietzscheańskie wolne duchy, oprócz swojej uogólnionej świadomości, że ich poglądy są interpretacjami, mogą żywić głęboką wiarę w praktyki, w które są zaangażowane: wiedzą, że, przynajmniej w tym momencie, nie mogą bez nich żyć. Lecz ponadto wiedzą również, że inni nie mogliby wedle nich żyć. (...) Wolne duchy wiedzą, że ich sposób życia jest ich własną kreacją i że nie jest on jedynym sposobem, który jest konieczny czy nawet możliwy. Dlatego nie chcą go narzucać innym i nie próbują usilnie się go trzymać, gdy skończyła się już jego użyteczność”³⁰. Odczytanie Nehamasa jest niezwykle pragmatyczne i – jak się zdaje – dało początek, czy przynajmniej impuls do stworzenia przez Richarda Rorty’ego sztandarowej postaci „ironisty”. „Ironista” w takim ujęciu z *Przygodności, ironii i solidarności* jest jawnie Nietzscheański. „Poeci w życiu” to właśnie „ironiści”, tworzący swoje interpretacje świata i rozstający się z nimi, kiedy tylko przestają być użyteczne. Tworzą wtedy interpretacje nowe i lepsze, lepsze z punktu widzenia poszczególnych ludzi, konkretnych czasów i historycznie określonych racji. Tak rozumiany perspektywizm nie jest tradycyjną teorią wiedzy, ale poglądem, że dążenie do poznania jest zarazem dążeniem poszczególnych ludzi do życia w specyficzny sposób. Czy Nietzsche widzi wielkie zagrożenie sprywatyzowanego świata, w którym wszyscy są „poetami w życiu” i wykuwają swoje poglądy na gruzach poglądów otaczających? Nie widzi, bowiem odnosząc się do swoich dzieł, zauważa: „Na szczęście dla przeważnej liczby ludzi są książki tylko literaturą”³¹.

²⁸ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., Przedmowa, 4, s. 5.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, s. 70.

³¹ Fryderyk Nietzsche, *Antychryst*, wydanie Mortkowicza, 44, s. 64.

Dla Nietzschego książki nie są tylko literaturą: można je odczytywać jako indywidualne wysiłki autokreacyjne, próbę stworzenia z siebie postaci literackiej, stworzenia literackiego dzieła sztuki z własnego życia. I Nietzsche bliski jest takiemu podsumowaniu, gdy w *Wiedzy radosnej* mówi we fragmencie *Jednego trzeba*: „Charakterowi swemu, nadać styl – wielka i rzadka sztuka! Uprawiają ten, kto spojrzeniem ogarnia wszystko, czem jest natura jego w siłach i słabościach, i który potem wciąga to w artystyczny plan, aż każdy szczegół ukaże się jako sztuka i rozum i nawet słabość zachwyci oko. Tu przydano wielki kawał drugiej natury, tam część pierwszej natury odjęto – oba razem po długim ćwiczeniu i codziennej nad tem pracy”. I dalej:

W końcu, gdy dzieło skończone, okazuje się jak wszystko to było pod przymusem tego samego smaku, który w ogóle i szczególe władał i kształtował: czy smak był dobry, czy zły, to mniej ważne, niż się mniema, – dość, że jest to smak!³²

I nie jest chyba przypadkiem, że do tego właśnie „autokreacyjnego” aforyzmu odwołuje się Michel Foucault w głośnej rozmowie z Pauliem Rabinowem i Hubertem Dreyfusem, zatytułowanym zresztą charakterystycznie – *Z genealogii etyki*³³. Ustawicznie modyfikowany Nietzsche patronuje dużej części dzieła Foucaulta. Ponieważ jednak o „nietzscheanizmie” powojennej filozofii francuskiej – i o „nietzscheańskim” modelu filozofa przeciwstawianym od lat sześćdziesiątych modelowi, który określam mianem „hegłowskiego” – piszę oddzielnie³⁴, pominę tu szczegóły tych filiacji. Postaram się jednak wskazać na wspólny wątek „dawania przykładu”, „dawania żyjącym exemplum” w ostatnich pracach Michela Foucaulta.

Etyka jako estetyka, Foucaulta troska o siebie

Tadeusz Komendant w swoich świetnych *Władzach dyskursu*, prezentując „trzeci korytarz” swojego labiryntu w myśli Foucaulta, pisze rzecz następującą: „Wreszcie korytarz trzeci: władza i ciało. Może najniebezpieczniejszy korytarz – nie tyle nawet korytarz, co kanał – nieustannie nęcący współczesnego intelektualistę: to kwestia ‚zaangażowania’ i polityki, retoryka ‚wyzwolenia’, różne

³² Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, op. cit., 290, s. 234.

³³ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, w: *The Foucault Reader*, Paul Rabinow (wyd.), New York: Pantheon, 1984.

³⁴ Zob. Marek Kwiek, *Przeciw tyranii Hegla, albo przechadzka po francuskiej myśli ponowoczesnej*, w: Roman Kozłowski (red.), *Aktualność Hegla*, Poznań-Warszawa: PWN, 1997.

formy walki z władzą i o władzę. W tej części pokazuję ewolucję myślenia Foucaulta od najwcześniejszych analiz z *Historii szaleństwa...* poprzez lewackie pomysły *Nadzorować i karać* i *Woli wiedzy*, aż po estetyzujący liberalizm objawiony w dwu ostatnich tomach *Historii seksualności*³⁵. Właśnie o ów „estetyzujący liberalizm” będzie mi tu chodzić, o „nadawanie kształtu własnemu istnieniu”, o „ja jako dzieło sztuki, zostawione potomnym exemplum”³⁶.

Filozofia Foucaulta po ukazaniu się pierwszego tomu *Historii seksualności – Woli wiedzy* – znalazła się w „impasie” (jak to ujął Gilles Deleuze w swojej książce zatytułowanej po prostu – *Foucault*³⁷). Potrzebna mu była trzecia oś refleksji, już nie wiedza i już nie władza, które zostały przez niego wyeksploatowane. Osią tą stała się etyka, obecna zresztą u Foucaulta zawsze, na tej samej zasadzie, na jakiej władza obecna była zawsze w jego rozważaniach o wiedzy. Teoretyczne przeniesienie akcentów w trójkącie wiedza-władza-etyka nastąpiło po ośmiu latach, we wprowadzeniu do *Użytku z przyjemności*. Tam, oraz oczywiście w obydwu tomach *Historii seksualności*, przypieczętowane zostały refleksje Foucaulta z końca lat siedemdziesiątych i początku lat osiemdziesiątych, rozproszone w licznych krótkich tekstach, rozmowach i wywiadach. Jak napisał w pierwszym zdaniu owego wprowadzenia, „Ta seria dociekań ukazuje się później, niż przewidywałem, i w zupełnie innej postaci”. Przez osiem lat (1976-1984) Foucault nie wydał żadnej książki, po czym ukazały się dwa tomy zrodzone z zupełnie innego projektu i napędzane zupełnie innymi ideami³⁸. Foucault dał wyraz uczuciom, jakie targały nim przez te osiem lat, gdy mówiono, że wyczerpały się jego możliwości:

Jeżeli zaś chodzi o innych, dla których wysilać się, bez końca rozpoczynać, próbować, mylić się, wszystko wywracać na nice i jeszcze pozwalać sobie co krok na wahanie, jeżeli zaś chodzi o tych, dla których praca zachowująca rezerwę i niepewność zasługuje w gruncie rzeczy na wzgardę... Ech, panowie, nie jesteśmy, to oczywiste, z tej samej gliny³⁹.

³⁵ Tadeusz Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa: Spacja, 1994, s. 17.

³⁶ Tadeusz Komendant, *Testament Michela Foucaulta*, w: *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik, 1995, s. 9; *Władze dyskursu*, po. cit., s. 154.

³⁷ Gilles Deleuze, *Foucault*, tłum. S. Hand, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, s. 96.

³⁸ I aż szkoda, że w polskim wydaniu trzy tomy opublikowane są razem, bo jakże znaleźć wspólną logikę całości, jakże przenosić się z tomu pierwszego do pozostałych dwóch – bez wiedzy o całościowej transformacji całego Foucaultowskiego projektu. Z drugiej jednak strony, Foucault jest jedynym współczesnym filozofem francuskim w tak znacznym stopniu obecnym w polskich tłumaczeniach.

³⁹ Michel Foucault, *Historia seksualności*, tom 2. *Użytek z przyjemności*, op. cit., s. 147.

Wprowadzenie, z którego pochodzi powyższy cytat, jest kluczem do późnego Foucaulta. Tam właśnie pojawia się motyw filozofii – „krytycznych zabiegów myślenia koło siebie”, motyw „myślenia inaczej” (*penser autrement*), „zabiegów koło siebie” (*techniques de soi*), „sztuki życia” czy „samorealizacji”. Drugi i trzeci tom *Historii seksualności* to „protokoły doświadczenia”, którego stawkę stanowiło pytanie, „w jakiej mierze praca myślenia o własnej historii może uwolnić myśl od czegoś, co myśl skrycie myśli, i pozwolić jej myśleć inaczej”⁴⁰. Fundamentalne pytanie o to, po co pisać, przynosi odpowiedź zgodną z tym, co Foucault nazwał *ethosem*, filozoficznym sposobem życia: „Cóż byłby wart upór wiedzy, gdyby zapewnić miał tylko przyrost poznania, a nie – w pewien sposób i najlepiej jak można – zatracenie się poznającego? Są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać”⁴¹. Czymże jest filozofia, jeśli nie zawiera się w „podejmowaniu kwestii, w jaki sposób i dopokąd da się myśleć inaczej”⁴². Jednak myślenie inaczej, postrzeganie inaczej, zabiegi myślenia koło siebie wprowadzają z wielką mocą na filozoficzną scenę myślącego inaczej, postrzegającego inaczej, zabiegającego koło siebie. Trzecia oś refleksji Foucaulta, etyka, jest specyficznym stosunkiem do siebie (*rapport à soi*), któremu odpowiada stylizacja (czy estetyka) egzystencji. „Sztuka życia” to przemyślane i świadome zabiegi, dzięki którym ludzie, oprócz ustalania reguł postępowania, „starają się zmienić siebie, przekształcić swój jednostkowy byt i uczynić z własnego życia dzieło, zawierające pewne wartości estetyczne i odpowiadające pewnym wymaganiom stylu”⁴³.

Siegając do starożytności greckiej i rzymskiej, Foucault opracowuje swoją koncepcję etyki. Gdy pisze o „moralności”, ma na myśli trzy rzeczy: po pierwsze, zespół wartości i reguł postępowania, czyli „kodeks moralny”, po drugie, rzeczywiste zachowania jednostek, którą to płaszczyznę zjawisk określa mianem „moralności zachowań” i wreszcie, po trzecie, dla nas tutaj najważniejsze, „sposób, w jaki należy się zachowywać” – to znaczy, sposób, w jaki trzeba ukonstytuować się jako podmiot moralny...”⁴⁴. Różnice w ramach trzeciej płaszczyzny zależą od: substancji etycznej, sposobu ujarzmienia, pracy etycznej dokonywanej na sobie i teleologii podmiotu moralnego

⁴⁰ Ibidem, s. 149.

⁴¹ Ibidem, s. 148.

⁴² Ibidem, s. 148.

⁴³ Ibidem, s. 150.

⁴⁴ Ibidem, s. 164.

(trzymając się określeń Foucaulta). Zajmiemy się tu dokładniej punktem trzecim, pracą etyczną dokonywaną na sobie⁴⁵.

Wszelkie działanie moralne zakłada pewien stosunek do rzeczywistości i do kodeksu, na który się powołuje oraz implikuje pewien stosunek jednostki do siebie – jednostka zatem „działa na sobie samej, usiłuje siebie poznać, kontroluje siebie, doświadcza, doskonali się, zmienia”⁴⁶. Filozofia staje się poniekąd ćwiczeniem duchowym, praktykowanym na sobie – sposobem życia, a etyka staje się proponowaniem różnych stylów życia, stylów życia na sposób filozoficzny⁴⁷. Filozofia staje się praktyką – sposobem życia – który wymaga podejścia „eksperymentalnego”: w każdej chwili to, co się myśli i to, co się mówi, musi być konfrontowane z tym, co się robi, kim się jest, powie Foucault w rozmowie z Rabinowem, Taylorem, Jay'em, Rorty'm i Löwenthałem⁴⁸. Z idei, że jaźń nie jest nam dana, wynikać ma tylko jedna praktyczna konsekwencja: „musimy stwarzać siebie jako dzieło sztuki” – *we have to create ourselves as a work of art*, powie po angielsku w długiej rozmowie z Dreyfusem i Rabinowem w 1983 roku⁴⁹.

Foucaultowskie „zabiegi wokół siebie” stoją obok trzech innych rodzajów zabiegów człowieka w świecie: produkcji, systemów znakovych i władzy. Pozwalają one jednostkom, własnymi środkami albo z pomocą innych, wpływać na swoje ciała i dusze, myśli, zachowanie, sposób bycia w taki sposób, aby przekształcać się w celu osiągnięcia „pewnego stanu szczęścia, czystości, wiedzy, doskonałości czy nieśmiertelności”⁵⁰. Dokładnie wiemy, po co produkujemy – przekształcamy rzeczy, manipulujemy nimi, po co korzystamy ze znaków, znaczeń, symboli, w jaki sposób zabiegi władzy określają nasze postępowanie i wreszcie – jak możemy osiągnąć wyżej opisany stan. „Zabiegi wokół siebie” to innymi słowy (tytułowa dla trzeciego tomu *Historii seksualności*) „troska o siebie”. W rekontekstualizacji Foucaulta historię filozofii można by ująć jako zmaganie dwóch zasad i dwóch zaleceń: „poznawaj siebie” i „troszcz

⁴⁵ Wspomnijmy jednak tylko, że substancja etyczna to sposób, w jaki jednostka uznaje jakąś część siebie za „zasadniczą materię swojego zachowania moralnego”, sposób ujarzmnienia to sposób ustalania przez jednostkę swojego stosunku do reguły i uznanie za obowiązek wprowadzenie jej w czyn, a teleologia podmiotu moralnego to zależność czynu moralnego od miejsca, jakie zajmuje on w całości jego zachowania. Ibidem s. 165-166.

⁴⁶ Ibidem, s. 167, podkr. moje – M.K.

⁴⁷ Zob. Arnold I. Davidson, *Ethics as Ascetics*, w: *Foucault: A Critical Reader*, David C. Hoy (ed.), Oxford: Blackwell, 1986, s. 124.

⁴⁸ Michel Foucault, *Politique et éthique: une interview*, op. cit., s. 585.

⁴⁹ Michel Foucault, *On the Genealogy...*, op. cit., s. 351.

⁵⁰ Michel Foucault, *Les techniques de soi*, op. cit., s. 785, podkr. moje – M.K.

się o siebie”. Oba imperatywy można umieścić w szerszym kontekście pytań o to, co człowiek powinien z sobą robić, jaką powinien wykonywać na sobie pracę, jak powinien sobą „rządzić”⁵¹. Europejska tradycja filozoficzna miała wedle niego wyeksponować pierwszy imperatyw (*gnothi seauton*), a pominąć, zapomnieć i zdegradować imperatyw drugi:

Nakaz „troski o siebie” był dla Greków jedną z głównych zasad *polis*, jedną z wielkich reguł życia społecznego i osobistego, jednym z fundamentów sztuki życia. Dla nas, dzisiaj, pojęcie to raczej straciło swą siłę, stało się niejasne. Kiedy pytamy „Jaka zasada moralna dominuje w całej filozofii starożytnej?”, natychmiastową odpowiedzią nie jest „troszcz się o siebie”, lecz delficka zasada, *gnothi seauton*, „poznawaj siebie”⁵².

Odwroćenie hierarchii zasad starożytności (w odczytaniu Foucaulta) ma trwać w kulturze europejskiej do dzisiaj. W świecie greckorzymskim poznanie siebie było konsekwencją troski o siebie, uważa Foucault, w świecie dzisiejszym fundamentalną zasadą jest poznanie siebie, a troskę o siebie jesteśmy skłonni uważać za niemoralność, ucieczkę przed wszelkimi możliwymi regułami⁵³. „Zabiegi wokół siebie” to refleksje na temat sposobu życia, wyborów egzystencji, sposobów zachowania, przywiązywania się do celów i środków⁵⁴ – ale to również istniejące w każdej cywilizacji procedury „proponowane czy przepisane jednostkom po to, aby określiły swoją tożsamość, utrzymywały ją, albo ją zmieniały w kategoriach pewnej liczby celów, poprzez relacje samoopanowania i samowiedzy”⁵⁵. „Troska o siebie” w całej filozofii greckiej miała być uważana za obowiązek i technikę, podstawowe zobowiązanie, a zarazem zbiór szczegółowo wypracowanych procedur⁵⁶. W „zabiegach wokół siebie” i w zabiegach władzy dochodzi do spotkania, któremu od końca lat siedemdziesiątych Foucault nadawał miano „sposobów rządzenia”, *la gouvernementalité* (w takim właśnie sensie może powiedzieć Tadeusz Komendant, że pierwszy tom *Historii seksualności* „został napisany jak się zdaje pod znakiem goszystowskiej permanentnej rewolucji; dwa pozostałe tomy Foucault – niedawny libertyn – będzie pisał pod sztandarem liberalizmu”⁵⁷). Spotkanie zabiegów dominacji nad innymi i zabiegów koło

⁵¹ Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, w: *Resumé des cours, 1970-1982*, Paris: Julliard, 1989, s. 134.

⁵² Michel Foucault, *Les techniques de soi*, op. cit., s. 786.

⁵³ Ibidem, s. 788.

⁵⁴ Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., s. 137.

⁵⁵ Ibidem, s. 134.

⁵⁶ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, w: *Resumé des cours*, op. cit., s. 149.

⁵⁷ Tadeusz Komendant, *Władze dyskursu*, op. cit., s. 203.

siebie – to właśnie nieukończona refleksja nad „sposobami rządzenia”⁵⁸.

Foucaulta fascynuje problem osobistego wyboru, estetyki egzystencji w greckich państwach-miastach: „Idea *bios* jako materiału na estetyczne dzieło sztuki jest czymś, co mnie fascynuje. [Fascynuje mnie] również idea, że etyka może być bardzo mocną strukturą egzystencji, bez jakiegokolwiek relacji z tym, co sądownicze *per se*, z systemem autorytarnym, z dyscyplinarną strukturą”⁵⁹. A zatem etyka nieprawodawcza, można by powiedzieć, bliższa „moralności, nakierowanej na etykę” niż „moralności, nakierowanej na kodeks” (*orienté vers l'éthique* a nie *vers le code*), jak napisze w *Użytku z przyjemności*. Wprowadzenie myślenia o etyce jako „stosunku do siebie” uderza zarazem w jej tradycyjne związki ze strukturami ekonomicznymi, społecznymi czy politycznymi. Jak – wprost rewolucyjnie(?) – powiada:

Od stuleci jesteśmy przekonani, że pomiędzy naszą etyką, naszą osobistą etyką a wielkimi strukturami politycznymi, społecznymi i ekonomicznymi istnieją relacje analityczne i że nie możemy nic zmienić, na przykład, w naszym życiu seksualnym czy rodzinnym, nie rujnując naszej ekonomii, naszej demokracji, itd. Uważam, że musimy wyzbyć się idei analitycznego czy koniecznego związku pomiędzy etyką a innymi strukturami społecznymi, ekonomicznymi czy politycznymi.⁶⁰

Jednocześnie odwołanie się do tradycji „troski o siebie”, a nie „poznawania siebie” – odwoływanie się do cyników i Platona z *Lacheasa*, a nie do całej platońskiej tradycji kierującej się imperatywem „będziesz poznawał” – odsyła nas wprost do Nietzschego, który wręcz powiadał: „nie będziesz poznawał”, oraz do wszystkich, którzy starali opierać się dominującemu paradygmatowi platońskiemu, zgodnie z którym „człowiek” = „istota poznająca” i nic – albo zgoła bardzo niewiele – więcej. Tak jak dla Foucaulta człowiek to nie tylko istota „poznająca”, lecz także „troszcząca się o siebie”, tak również dla Richarda Rorty’ego człowiek to również istota „czująca” (Rorty przeciwstawia racjonalności – uczuciowości, *sentimentality*, wskazując na potencjalnie możliwy, choć zarzucony paradygmat człowieka – istoty współczującej, właśnie „sentymentalnej”, a nie przede wszystkim „poznającej”⁶¹). Na umieszczenie poznania w samym centrum kultury i hegemonię paradygmatu poznawczego kosztem innych władz

⁵⁸ Zob. Michel Foucault, *Governmentality*, w: *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, G. Burchell et al. (wyd.), Chicago: The University of Chicago Press, 1991, s. 87-104.

⁵⁹ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics...*, op. cit., s. 260.

⁶⁰ Ibidem, s. 261.

⁶¹ Zob. Richard Rorty, *Rationality and Sentimentality*, maszynopis.

człowieka nie zgadza się cała plejada myślicieli z marginesów głównego nurtu filozofii ostatnich stu lat⁶².

„Estetyka egzystencji” w drugim tomie *Historii seksualności* to „sposób życia, którego wartość moralna nie zależy ani od zgodności z kodeksem zachowań, ani od rytuałów oczyszczenia, ale od pewnych form, a może raczej pewnych zasad formalnych w korzystaniu z przyjemności, w ich realnej dystrybucji, w postrzeganych ograniczeniach, w respektowanej hierarchii. Dzięki *logosowi*, dzięki rozumowi i stosunkowi do tego, co prawdziwe, który rządzi takim życiem, wpisuje się ono w podtrzymywanie bądź odnawianie porządku ontologicznego, a skądinąd zyskuje blask i piękno w oczach tych wszystkich, którzy zechcą je podziwiać i zachowają w pamięci”⁶³. W takim ujęciu estetyka egzystencji nie ma nic wspólnego z czymś, co nazywamy dzisiaj „estetyzacją życia codziennego” (a co mogłoby nas odsyłać do zasady przekształcania życia w dzieło sztuki w wydaniu Grupy Bloomsbury G.E. Moore’a, czy Waltera Patera albo Oscara Wilde’a, zgodnie z którą – pomijając znaczące różnice⁶⁴ – idealny esteta „powinien spełniać się w wielu formach i na tysiąc różnych sposobów i powinien być ciekaw nowych doznań”⁶⁵. To znaczy: Foucault, pomimo licznych wypowiedzi i stwierdzeń, które poza samym kontekstem mogłyby być ujmowane jako nawiązujące do takiej właśnie „estetyzacji”, przyjmuje w swoich refleksjach optykę zdecydowanie i jawnie moralną. I chociaż, na przykład, z takiego stwierdzenia jak poniżej przytaczane: „Uderza

⁶² Richard Rorty jest równie antyplatoński jak Michel Foucault, kiedy powiada w książce *Filozofia a zwierciadło natury*, iż poznawanie jest tylko jednym z wielu sposobów kształcenia (niemieckiego *Bildung*). Odkrywanie faktów – poznawanie – poszukiwanie prawdy zostało uprzywilejowane od czasów greckiego antyku. Jak to ujmuje: „Kiedy kultura osiąga odpowiedni poziom autorefleksji, dochodzi do wyróżnienia określonego jej obszaru, pewnego typu praktyki jako paradygmatu ludzkiej aktywności i pojawia się przekonanie, że z pożytkiem dla całej kultury byłoby podciągnięcie jej reszty do tego wzoru. W głównym nurcie filozoficznej tradycji Zachodu paradygmatem takim jest poznanie – posiadanie uzasadnionych i prawdziwych przekonań (...)”. *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia, 1994, s. 325, podkr. moje – M.K. Istotą człowieka ma być – poznawanie istoty rzeczy. Zob. też rozdział *Rozważania o antyplatonizmie myśli Rorty’ego* w mojej książce *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1994.

⁶³ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, op. cit., s. 229, podkr. moje – M.K.

⁶⁴ Zob. Jonathan Loesberg, *Aestheticism and Deconstruction. Pater, Deirdra, and de Man*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

⁶⁵ Jak za R. Shustermanem przypomina Mike Featherstone w tekście *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, tłum. P. Czapliński i J. Lang, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów* pod red. Ryszarda Nycza, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński, 1996, s. 305.

mnie fakt, że w naszym społeczeństwie sztuka stała się czymś, co związane jest jedynie z przedmiotami, a nie z jednostkami czy z życiem. (...) Lecz czy życie każdego człowieka nie mogłoby się stać dziełem sztuki? Dlaczego lampa czy dom miałyby być przedmiotami sztuki, a nasze życie nie?”⁶⁶ – mogłyby wynikać wnioski o nihilizmie, amoralizmie itd. itd. (i zresztą są one wyciągane przez Jürgena Habermasa w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, Manfreda Franka w *Was ist Neostrukturalismus?* czy Richarda Wolina w *Foucault's Aesthetic Decisionism*⁶⁷), to w powiązaniu z całościową wizją starożytności z projektu *Historii seksualności* są one nieuprawnione. I jeśli Foucault istotnie mówi, że podstawowym dziełem sztuki, o które należy się zatroszczyć, jest jednostka, że podstawowym obszarem, do którego trzeba stosować wartości estetyczne, jest jednostka i jej życie⁶⁸ – to wypowiedzi takie trzeba wciąż kontrować innymi, głębiej osadzonymi w tym projekcie. Przypomnijmy, że chodzi zawsze i przede wszystkim w estetyce egzystencji o przywołany już tu *certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité* albo o nadanie „swemu zachowaniu kształtu, który zasłuży na sławę i zapewni pamięć”⁶⁹, w skrócie – o ustanowienie podmiotu moralnego, określonego moralnego stosunku jednostki do samej siebie, o pracę etyczną dokonywaną na sobie. Stąd kluczowym słowem w estetyce egzystencji jest *asceza*.

Askesis moralna stanowić ma wedle Foucaulta część *paidei* wolnego człowieka, część politycznej edukacji człowieka. Aby jednostka ukonstytuowała się jako podmiot moralny, aby rozwijała swe powinności obywatelskie, zapewniła sobie publiczny autorytet, potrzebna jest właśnie *askesis*, służąca również „kształtowaniu człowieka użytecznego miastu i ćwiczeniu moralnemu kogoś, kto chce panować nad sobą”⁷⁰. Foucault wielokrotnie podkreśla społeczny czy ponadjednostkowy wymiar „zabiegów koło siebie”, odwołując się do świata starożytnych⁷¹. Pytany wprost o to, czy troska o siebie, „myśląc o sobie,

⁶⁶ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, op. cit., s. 350, podkr. moje – M.K.

⁶⁷ Zob. Richard Wolin, *Foucault's Aesthetic Decisionism*, „Telos”, 1986, 67.

⁶⁸ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, op. cit., s. 362.

⁶⁹ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, op. cit., s. 233.

⁷⁰ Ibidem, s. 215.

⁷¹ Stwierdzając na przykład, że „troska o siebie jest etyczna sama w sobie, ale pociąga ona za sobą skomplikowane relacje z innymi w takiej mierze, w jakiej ten *ethos* wolności jest również sposobem troszczenia się o innych (...) *Ethos* niesie z sobą również relację z innymi w takim zakresie, że troska o siebie sprawia, iż człowiek nabiera kompetencji do zajmowania miejsca w mieście, we wspólnocie czy w stosunkach ponadindywidualnych (...) Aby naprawdę troszczyć się o siebie, trzeba słuchać nauk

myśli o innych”, odpowiada: „Absolutnie tak”⁷². Można by powiedzieć, że bardzo specyficzna to „estetyka egzystencji” i trudno znaleźć dla niej poprzedników – estetów. Zamiast spoglądać w stronę awangard, w stronę Patera czy Wilde’a, warto spojrzeć na dwie postacie wybrane przez samego Foucaulta: na Kanta i Baudelaire’a.

Foucault, Kant i ontologia teraźniejszości

W naszych rozważaniach o „estetyce egzystencji” i „dawaniu przykładu”, *Historia seksualności* (drugi i trzeci tom) nie odgrywa jednak jedynej roli. Bo oto okazuje się, że w bardzo licznych, rozproszonych tekstach z początku lat osiemdziesiątych Foucault mówi rzeczy niezwykle dla nas ważne. Chociaż są one, powiedzmy, satelickie w stosunku do głównego projektu rozpisanego w *Użytku z przyjemności* i *Trosce o siebie*, to z naszej perspektywy stają się niezwykle istotne. Na przykład dwie kluczowe postacie, Kant i Baudelaire, pojawiają się jedynie w owych satelickich drobiazgach, nie wchodząc bezpośrednio do głównego projektu, a przecież ich miejsce w idei etyki jako estetyki jest wprost kluczowe.

Idea etyki jako estetyki czy jako estetyki egzystencji narzuciła Foucaultowi redefinicję jego stosunku do Oświecenia, odczytywanego właśnie poprzez postacie Kanta i Baudelaire’a. Estetyka egzystencji kierowała zatem Foucaulta nie tylko (jak to widać w drugim i trzecim tomie *Historii seksualności*) ku starożytnej Grecji i ku starożytnemu Rzymowi, ale również ku Oświeceniu poprzez Kanta i nowoczesności poprzez Baudelaire’a. Etyka oświeceniowa prezentowana przez Kanta w krótkim tekście *Co to jest Oświecenie?* daje Foucaultowi pojęcie autonomii, dojrzałego i samodzielnego czynienia użytku z własnego rozumu – „zasadę krytyki i stałego stwarzania siebie w naszej autonomii”⁷³. Foucault znajduje w nim możliwość etyki, która byłaby zarazem „ontologią teraźniejszości”, nastawieniem, *ethosem*, filozoficznym życiem, która otwierałaby przed doświadczeniem nowe możliwości, bowiem chodziłoby o to, aby „przekształcić krytykę przeprowa-

mistrza. Potrzebny jest przewodnik, doradca, przyjaciel – ktoś, kto powie prawdę. A zatem problem relacji z innymi jest przez cały czas obecny w rozwoju troski o siebie”. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 714-715.

⁷² Ibidem, s. 717.

⁷³ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, No. 309, Avril 1993, s. 70.

dzaną w formie koniecznego ograniczenia w praktyczną krytykę, która przyjmuje formę możliwej transgresji⁷⁴. I doświadczenie transgresji, i praktyczna krytyka wzywają do ustawicznego zmieniania siebie, nadawania sobie innego kształtu. Zmienianie siebie, kreatywność, estetyka zostają w paradoksalny sposób – proponowany przez Nietzschego, który pragnął przecież, abyśmy „byli poetami w życiu” i nie zatrzymywali się w tworzeniu na granicy dzieła/życie, jak artyści – przesunięte od kultury ku życiu. I jeśli Foucault mówi o „życiu jako dziele sztuki”, to właśnie estetykę wprowadza w życie (nie określając dokładnie jej nowego i niekonwencjonalnego sensu), a nie życie wynosi na miejsce zajmowane dotąd przez dzieła sztuki⁷⁵. Samo słowo „estetyka” musi sobie znaleźć tu nowy sens, zwłaszcza w kontekście wspomnianej ascezy moralnej.

Wydaje się oto, że – jak to często u Foucaulta w całym jego piśarstwie bywa – tradycyjne określenia po prostu nie oddają sedna jego zamierzeń. I moralność, i etyka, i estetyka, i asceza – jak również przecież filozoficzny sposób życia i krytyka – otrzymują znaczenia, które tkwią silnie we wspólnej sieci, jaką jest jego późne dzieło⁷⁶. Jeśli brać je oddzielnie, to okazać się może, że pozostaje jedynie elitarny, na poły prywatny projekt estetyzacji siebie. Trudno pisać o „innej” moralności, etyce, estetyce, ascezie czy krytyce; potrzebny byłby chyba jakiś nowy język, wykraczający poza tradycyjne gry językowe na takiej samej zasadzie, na jakiej transgresja poszukiwała języka, który byłby tym, czym dialektyka była dla sprzeczności. Wspomnijmy o tych problemach: już w *Przedmowie do transgresji* Foucault myśląc o Bataille’u, ale i o Blanchocie i Klossowskim, pisał o „zakłopotaniu, dogłębnej niemocie języka filozoficznego” i o tym, że filozof odkrywa, że przecież „istnieje wokół niego język, który mówi, ale którego nie jest panem”⁷⁷, podobnie jak Levinas myśląc o sprzecznie wobec dialektyki Hegla zauważył, że jest on niełatwy „nie tylko dlatego, że myśli brak śmiałości, lecz dlatego, że język jakby odmawia posłuszeństwa”... A więc w naszym myśleniu o późnym Foucaulcie – uważam – język odmawia nam posłuszeństwa i grozi

⁷⁴ Ibidem, s. 70, podkr. moje – M.K.

⁷⁵ Jak pisze Lois McNay w swojej książce o Foucault: „Foucaulta interesują w idei estetycznej reinwencji siebie te momenty, w których sztuka przenosi się do sfery życia i bezpośrednio rodzi formy życia”. Zob. Lois McNay, *Foucault. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994, s. 147.

⁷⁶ Przyjmuję tu dość częsty podział na „wczesnego” (od *Historii szaleństwa i Narodzin kliniki*), „średniego” (od *Nadzorować i karać po Wolę wiedzy*) i „późnego Foucaulta” (z ostatnich dwóch tomów *Historii seksualności*).

⁷⁷ Michel Foucault, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, w: *Osoby. Transgresje 3*, red. M. Janion i S. Rosiek, Gdańsk: Wyd. Morskie, 1984, s. 311 – podkr. moje – M.K.

niemotą, a ponieważ obiektywnie mówi się o nim i pisze dużo, pozostaje strategia najbardziej sprawdzona i dająca najlepsze rezultaty: sprowadzanie tego, co nieznane do tego, co znane, podciąganie nowych znaczeń pod znaczenia już utrwalone. Czyż nie tak jest z przywoływanym już tu „estetyzującym liberalizmem” Tadeusza Komendanta? Doskonałym hasłem, które zaczyna przemawiać swoim głosem dopiero wtedy, gdy umieści się je w kontekście rozważań o „sposobie rządzenia”, wykładów z Collège de France, zwłaszcza z lat 1978-1984 (od *Naissance de la biopolitique*, przez *Subjectivité et vérité*, *L'herméneutique du sujet* po *Le gouvernement de soi et des autres* i *Le courage de la vérité*) i ostatnich tomów *Historii seksualności*. Bo przecież specyficzny był to liberalizm i równie specyficzny estetyzm – a jednak innymi określeniami nie dysponujemy⁷⁸. Błądzimy w ciemnościach, chwytając się po omacku znanych określeń, bo innych przecież nie mamy; co to za esteta, który jest ascetą; estetyka, która okazuje się etyką (i to nieprawodawczą⁷⁹), co to za krytyka, która zdaje się nie pozostawiać sobie ani jednego solidnego punktu oparcia – chyba, żeby posądzać Foucaulta o kryptonormatywizm...

Gdy tak poszukuje odniesień się dla Foucaultowskich określeń bardziej upowszechnionych odniesień (a i śledzi się wysiłki, jakie podejmowane są w tym celu w całym niemal świecie, a zwłaszcza i szczególnie w Ameryce), można dojść i do takiego, dla niektórych może zdumiewającego wniosku, że może Foucault po prostu sam należy do tych, których określił kiedyś w tekście *Kim jest autor?* mianem „fundatorów dyskursywności”? Powiedział o nich tak – a spróbujmy prowizorycznie i warunkowo odnieść te słowa do niego samego: „Są oni wyjątkami w tym, że nie są jedynie autorami swoich prac. Stworzyli oni coś innego: możliwości i reguły formowania innych tekstów. W tym sensie różnią się np. od powieściopisarza, który, w gruncie rzeczy, nie jest nikim innym jak tylko autorem swojego tekstu. Freud nie jest tylko autorem *Objaśniania marzeń sennych* czy *Dowcipu i jego stosunku do nieświadomości*; Marks nie jest tylko autorem *Manifestu komunisty-*

⁷⁸ Zob. szczególnie tom *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, eds. A. Barry, Th. Osborne, N. Rose, Chicago: Chicago University Press, 1997. Poszukiwania Foucaultowego „rozumu politycznego” trwają, ale wciąż warto choćby na marginesie pamiętać, że dla niego liberalizm to praktyka, a nie teoria i nie ideologia, że współbrzmi on z zasadą *on gouverne toujours trop*, „rządzenia zawsze za wiele”, że jest narzędziem krytyki rzeczywistości, a nie niezrealizowaną utopią oraz że pytania w społeczeństwie mają się przesuwać od „jak rządzić” do „dlaczego trzeba rządzić”, dlaczego w ogóle musi istnieć rząd. Foucaulta rozważania o liberalizmie trzeba umieszczać w szerszym kontekście rozważań o „biopolityce”, i z *Woli wiedzy*, i z wykładów z Collège de France. Zob. np. wykład *Naissance de la biopolitique* z roku 1978-1979, op. cit., s. 109-122.

⁷⁹ Jak to rozumie Zygmunt Bauman w swoich rozważaniach o „etyce ponowoczesnej”.

cznego czy *Kapitału*: obaj oni ustanowili nieskończoną możliwość dyskursu”, i jeszcze nieco dalej w tym samym tekście: „stworzyli oni możliwość czegoś innego niż ich dyskurs, a jednak należącego do tego, co ufundowali”⁸⁰. A zatem powracając do tej hipotezy: Marks, Freud... Foucault? A może jeszcze Marks, Nietzsche, Freud... Foucault? Dzieła „fundatorów dyskursywności” otwierają nowe możliwości dyskursu i zarazem pozostają przedmiotem studiów. Odnoszę wrażenie, że tak właśnie może być z Foucaultem, chociaż dzisiejsza perspektywa jest wciąż jeszcze krótkoterminowa. Poczekajmy więc, aż wykują się nowe słowa, a póki co, powróćmy do „estetyki egzystencji”.

Baudelaire i Kant, pochodnie w ciemnym labiryncie późnego Foucaulta; Baudelaire i Kant, konwersacyjni partnerzy projektu *Historii seksualności*, w samym projekcie nieobecni; Baudelaire i Kant, dwa pomosty łączące starożytność z tego projektu z teraźniejszością, dwa otwarte marginesy, dwie czekające możliwości. Dwie reinterpretacje – mocne odczytania, czy może raczej jedynie ich początki – pozwalające przyjrzeć się modelowi filozofa i modelowi intelektualisty, proponowanym na marginesie dwóch ostatnich tomów *Historii seksualności*: pozwalające pytać o Foucaulta „etykę intelektualisty”, o jego „wolność” i wreszcie jego miejsce na szachownicy dostępnych społecznych i kulturowych ról. Refleksje o Kancie i Baudelaire dają tu stosunkowo mocne odpowiedzi.

Kluczowe pytania na marginesie rozważań o Kancie, Oświeceniu i rewolucji dotyczą „teraźniejszości”: „Czym jest moja teraźniejszość? Jaki jest sens tej teraźniejszości? I co robię, kiedy mówię o tej teraźniejszości?”⁸¹. Foucault uważa, że Kant po raz pierwszy starał się problematyzować swoją własną dyskursywną aktualność, pytając, czym jest owo „teraz”, w którym się znajdował. Zarazem pytania Kanta – a zwłaszcza dwa („Co to jest Oświecenie?” i „Czym jest Rewolucja?”, postawione odpowiednio w *Co to jest Oświecenie?* właśnie i w drugiej części *Sporu fakultetów*) – prześladować mają myśl europejską aż po współczesność. Oświecenie, *Aufklärung*, to nie jedynie epizod w historii idei. To filozoficzne pytanie, wpisane w nasze myśli od osiemnastego wieku. Oba pytania mają wspólnie definiować pole filozoficznego badania, które określa to, czym jesteśmy dzisiaj, w naszej teraźniejszości. Paradoksalnie, ten sam Foucault, który w *Słowach i rzeczach* chlubił Kanta za pogrążenie myśli europejskiej w „antropologiczny śnie” (kiedy to do trzech kwestii krytycznych – co mogę wiedzieć? co powinienem robić? na co mi wolno mieć nadzieję?

⁸⁰ Michel Foucault, *What Is An Author?*, w: *The Foucault Reader*, op. cit., s. 114.

⁸¹ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (drugi tekst pod tym samym tytułem – fragment wykładu z Collège de France), op. cit., s. 681.

– dorzucił czwartą i do niej je odniósł: *Was ist der Mensch?*), który powiedział tam, że „filozofia znów popadła w uśpienie, choć tym razem to nie sen Dogmatyzmu, ale Antropologii”, która stanowiła „uporczywą przeszkodę”, jaka stanęła na drodze nadchodzącemu myśleniu⁸² – w drobnych tekstach Kanta odczytywanych na początku lat osiemdziesiątych znajduje w nim jeśli nie prekursora, to przynajmniej inspiratora, czyniąc z niego fundatora dwóch wielkich tradycji krytycznych, na które podzielona ma być współczesna filozofia⁸³. „Szantaż Oświecenia” – sytuacja, w której trzeba być albo za, albo przeciw „rozumowi” – wiązany jest przez Foucaulta z humanizmem, ostro oddzielanym od Oświecenia. Odpowiednikiem antropologizmu ze *Słów i rzeczy* jest teraz humanizm jako ciągle pytanie o to, kim jest człowiek – nie pozwalające na osiągnięcie (Kantowskiej) „pełnoletności”. Jednak teraz, po kilkudziesięciu latach, pojawia się w dyskursie Foucaulta „dobry” i „zły” Kant, a raczej Kant – fundator filozofii jako „analityki prawdy” i Kant – fundator filozofii jako „ontologii aktualności” czy „ontologii nas samych”. Wybór stojący dzisiaj przed filozofią jest właśnie wyborem między tymi dwiema tradycjami, a co jeszcze bardziej zaskakujące, owa „ontologia aktualności” czy „ontologia nas samych” to „ta forma filozofii, która od Hegla, przez Nietzschego i Maxa Webera po Szkołę Frankfurcką ufundowała formę refleksji, w której starałem się pracować”, powie Foucault⁸⁴. Ostatnie lata Foucaulta pokazują, jak wielką wagę przywiązywał on do Kanta i Oświecenia, odczytywanych w bardzo specyficzny sposób, co trzeba od razu przyznać⁸⁵. Co to zatem był za Kant – która z jego twarzy,

⁸² Michel Foucault, fragment *Słów i rzeczy* zatytułowany: *Człowiek i jego sobowtór*, tłum. T. Komendant, „Literatura na świecie” 6/1988 (203), s. 232, 233.

⁸³ Doprawdy warto tu przypomnieć zakończenie *Człowieka i jego sobowtórów*, pamiętając najogólniej, że przecież głośna „śmierć podmiotu”, *la mort du sujet*, miała być śmiercią podmiotu tożsamego, który nie miał możliwości pracy nad sobą i nie mógł o estetyce egzystencji nawet marzyć: „Tym wszystkim, którzy chcą jeszcze mówić o człowieku, o jego panowaniu i jego wyzwaniu, tym wszystkim, którzy stawiają jeszcze pytania, czym jest człowiek w swej istocie, tym wszystkim, którzy wychodząc od niego liczą na przystęp do prawdy, a i tym także, którzy każde poznanie sprowadzają do prawdy człowieka, tym wszystkim, którzy nie potrafią formalizować bez antropologizowania, którzy nie są zdolni mitologizować bez demistyfikowania, którzy nie mogą myśleć nie myśląc zarazem, czym jest człowiek, który myśli, tym wszystkim lewicowym i lewackim formom refleksji można przeciwstawić tylko filozoficzny śmiech...”. Ibidem, s. 233.

⁸⁴ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 688.

⁸⁵ Jak napisał Christopher Norris, Foucault czytał „Kanta Baudelaire’em”. Zob. Christopher Norris, *What is Enlightenment?*, *Kant According to Foucault*, w: *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 175.

a może i która z jego (Gombrowiczowskich) „gąb” – i dlaczego Foucault tak bardzo go potrzebował?⁸⁶

Kantowska odpowiedź na pytanie „Co to jest Oświecenie?” dla niemieckiego *Berlinische Monatsschrift* z 1784 roku wprowadza do historii myśli pytanie, na które filozofia nowoczesna ani nie mogła odpowiedzieć, ani od którego nie mogła się uwolnić, uważa Foucault. Wedle jego tekstu, zatytułowanego właśnie *Que-ce que les Lumières?*, od Hegla, przez Nietzschego, Webera, po Horkheimera i Habermasa prawie wszyscy o to pytali i nikomu nie udało się na to odpowiedzieć. Pyta więc i Foucault: „Czym zatem jest to wydarzenie zwane Aufklärung, które określiło, przynajmniej częściowo, kim dzisiaj jesteśmy, co myślimy, i co robimy?”⁸⁷ Dla Foucaulta pytanie o dzisiaj wręcz musi prowadzić do Kanta i jego definicji Oświecenia, skoro definiuje on (Foucault) filozofię nowoczesną jako filozofię starającą się odpowiedzieć na pytanie *Was ist Aufklärung?* Pytając o to, kim jesteśmy – pytamy najpierw, czy może zarazem, o tych, którzy po raz pierwszy (choćby jedynie w mocnym, czy wręcz „rewizjonistycznym” odczytaniu) o to pytali. Foucault z definicji Kanta („Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”⁸⁸)

⁸⁶ Przypomnijmy, że Foucaulta spotkania z Kantem trwały od tłumaczenia na francuski *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* – do którego pierwotnie przedmową miały być *Słowa i rzeczy*. W pisanym po angielsku w 1982 roku posłowie do głośnej książki Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press, 1982) – *The Subject and Power* – powiada Foucault, że to Kant po raz pierwszy w tekście *Co to jest Oświecenie?* pytał jako filozof o sens współczesnego wydarzenia. „Kiedy w 1784 roku Kant pytał *Was heisst Aufklärung?*, rozumiał przez to: co się właśnie teraz dzieje? Co się dzieje z nami? Czym jest ten świat, ten okres, ten szczególny moment, w którym żyjemy? Innymi słowy: kim jesteśmy? jako *Aufklärer*, jako część Oświecenia? Porównajmy to z pytaniem Kartezjańskim: kim jestem? Ja, jako niepowtarzalny, ale uniwersalny i niehistoryczny podmiot? Czy ja dla Kartezjusza jest każdym, wszędzie, w każdym momencie? Kant pyta o coś innego: kim jesteśmy w bardzo szczególnym momencie historii. Pytanie Kanta pojawia się jako analiza zarówno nas jak i naszej teraźniejszości”. Zamierzenia Foucaulta są zupełnie jawnie sformułowane, gdy stwierdza, że „być może najpewniejszym ze wszystkich problemów filozoficznych jest problem aktualności i tego, czym jesteśmy właśnie w tym momencie” (s. 216). Patronem tych problemów jest dokładnie taki Kant, jak go widzi Foucault.

⁸⁷ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, op. cit., s. 63, podkr. moje – M.K.

⁸⁸ Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. A. Landman, Toruń: Comer, 1995, s. 53.

wybiera słowo *Ausgang*, wyjście, i podkreśla negatywny charakter Kantowskiego określenia. Kant szukać ma różnicy, jaką „dzisiaj” wprowadza w odniesieniu do „wczoraj”. Owo „wyjście” to zarazem zjawisko, dziejący się proces, ale i zadanie, i obowiązek. Foucault podkreśla, iż człowiek w tym tekście sam jest odpowiedzialny za swoją „niepełnoletność” i zauważa: „A zatem trzeba założyć, że będzie on w stanie przed nią uciec jedynie dzięki zmianom, jakie sam spowoduje w sobie”⁸⁹. A powodowanie zmian w sobie to przecież nic innego jak zmienianie siebie, długotrwała, autentyczna troska o siebie. Oświecenie to zatem proces, w którym ludzie uczestniczą zbiorowo, i akt odwagi, którego ludzie podejmują się indywidualnie. Chociaż Kant nie daje dużych szans osobistym wysiłkom jednostek w dochodzeniu do pełnoletności („Gdyby człowiek pojedynczy się od nich [dogmatów i formułek – M.K.] uwolnił, nie potrafiłby w jakiś pewny sposób przeskoczyć nawet najwęższego rowu – nie przywykł bowiem do tak swobodnego poruszania się. Toteż tylko niewielu ludziom udało się wydobyć z niepełnoletności dzięki własnej pracy swojego ducha i stać pewnie na swych własnych nogach”⁹⁰) – to Foucault w swoim odczytaniu przenosi akcent od zbiorowości do jednostki. Skoro sam człowiek jest odpowiedzialny za swoją „niepełnoletność”, można by powiedzieć – to i sam człowiek musi wykazać się odwagą, aby z niej wyjść.

Foucault, stosownie do swoich potrzeb, znajduje w tym drobnym Kantowskim tekście punkt wyjścia do tego, czemu nadaje miano „nastawienia nowoczesności”. To tutaj, w tym właśnie tekście, Kant staje na skrzyżowaniu dróg refleksji krytycznej i refleksji historycznej. Foucault stara się zredefiniować nowoczesność: potraktować ją jako „nastawienie” (*l'attitude*), a nie okres w historii. A nastawienie to wybór, sposób myślenia i odczuwania, jak również sposób działania i zachowania – w sumie „trochę jak to, czemu Grecy nadali miano *ethos*”⁹¹. Foucault stara się pokazać, że nic, która wiąże nas, dzisiaj, z Oświeceniem, to nie wierność jego doktrynalnym elementom, lecz raczej „stała reaktywacja nastawienia – to znaczy, filozoficznego ethosu, który można by określić jako stałą krytykę naszego historycznego bytu”⁹². Ten *ethos* – „stała krytyka naszej ery historycznej” – wymaga wyraźnego dopowiedzenia. Po pierwsze, definiuje on pewien sposób uprawiania filozofii (analiza nas samych jako bytów historycznie zdeterminowanych w pewnej mierze przez Oświecenie); po

⁸⁹ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, op. cit., s. 64.

⁹⁰ Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, op. cit., s. 54.

⁹¹ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, op. cit., s. 67.

⁹² Ibidem, s. 69.

drugie, musi unikać mieszania humanizmu z Oświeceniem (humanizmowi jako motywowi stale opierającemu się na jakiejś koncepcji człowieka należy przeciwstawić „zasadę krytyki i stałego tworzenia siebie w naszej autonomii” – to znaczy zasadę leżącą w samym sercu świadomości Oświecenia).

Propagowany ethos wybrany z Kantowskiego projektu i odczytany jako ta część Oświecenia, którą trzeba ocalić, polegać ma na „krytyce tego, co mówimy, myślimy i robimy, poprzez historyczną ontologię nas samych”⁹³. Ethos to „krytyka praktyczna”, a nie refleksja o granicach; pytanie podstawowe dotyczyłoby tego, co jest pojedyncze, przygodne, co stanowi wytwór arbitralnych ograniczeń – w tym, co dane nam jest jako „uniwersalne, konieczne, obowiązkowe”⁹⁴. Nie chodzi już zatem w takim praktycznym filozofowaniu o poszukiwanie formalnych struktur o uniwersalnej wartości, ale o historyczne badanie zdarzeń, które sprawiły, iż ukonstytuowaliśmy się i rozpoznaliśmy siebie jako podmioty tego, co robimy, myślimy, mówimy. O tym, jaki Kant należy do tradycji, w której chce pracować Foucault oraz o tym, jaka jest tej tradycji metoda, mówi chyba najdosadniej następujący, kluczowy fragment, z którego widać, jak daleko archeologii do filozofii transcendentualnej:

Ta krytyka nie jest transcendentualna i jej celem nie jest umożliwienie metafizyki: jest ona w swoim projekcie genealogiczna, a w swojej metodzie archeologiczna. Archeologiczna – a nie transcendentualna – w tym sensie, iż nie będzie się ona starać identyfikować uniwersalnych struktur wszelkiej wiedzy czy każdego możliwego działania moralnego, lecz będzie starać się traktować dyskursy, które artykułują to, co myślimy, mówimy i robimy jako wiele zdarzeń historycznych. I ta krytyka będzie genealogiczna w tym sensie, że nie będzie dedukować z formy tego, czym jesteśmy, tego, czego nie możemy robić i wiedzieć, ale wydzieli ona z przygodności, która uczyniła z nas to, czym jesteśmy, możliwość, iż nie będziemy już tym, czym jesteśmy, nie będziemy już robić tego, co robimy, myśleć tego, co myślimy. (...) stara się ona nadać nowy impet, tak szeroki i tak daleki, jak to tylko możliwe, niezdefiniowanej pracy wolności⁹⁵.

Foucaulta archeologia i Kanta filozofia transcendentualna są tu sobie diametralnie przeciwstawione. Foucault stawia na głównym miejscu wolność, a pozornie metodologiczne odrzucenie transcendentualizmu może być w istocie etyczną zasadą wynikającą z postulatu afirmującego walkę z ograniczeniami. Jak pisze Andrew Cutrofello, „regulatywnym ideałem tej zasady byłaby maksymalizacja potencjału ludzkiej wolności”⁹⁶. Natomiast tradycja „ontologii aktualności”

⁹³ Ibidem, s. 70.

⁹⁴ Ibidem, s. 70.

⁹⁵ Ibidem, s. 71.

⁹⁶ Andrew Cutrofello, *Discipline and Critique*, op. cit., s. 26.

i „ontologii nas samych” to ta strona Kanta, którą Foucault najpierw odkrywa i eksponuje, a potem osobiście akceptuje i promuje.

Ethos, o którym tu mowa, jest zarazem podejściem eksperymentalnym: ma unikać globalnych i radykalnych projektów. Tak jak „humanizm” prowadził również do nazizmu i stalinizmu, tak globalne projekty tworzenia innego społeczeństwa, innego sposobu myślenia, innej kultury, innej wizji świata, prowadziły tylko do powrotu niebezpiecznych tradycji. Foucault „całościowym programom” poszukującym nowego człowieka przeciwstawia „cząstkowe transformacje”⁹⁷, czynione w korelacji z analizą historyczną i nastawieniem praktycznym. A zatem, by podsumować słowami Foucaulta: „scharakteryzuję filozoficzny ethos właściwy krytycznej ontologii nas samych jako historyczno-praktyczny sprawdzian granic, które możemy przekroczyć, a zatem jako pracę przeprowadzaną przez nas samych na sobie samych jako na wolnych istotach”⁹⁸.

Filozoficzny ethos – nastawienie nowoczesności, „ontologia nas samych” – okazuje się pracą wykonywaną na sobie samym, a zatem, jeśli umieścić ją w szerszym kontekście trzech osi refleksji, o których tak często w ostatnich latach życia wspomina Foucault – osi wiedzy, osi władzy, osi etyki – znajdzie się on zdecydowanie po stronie etyki. Musi odpowiadać na pytania o konstytuowanie siebie jako podmiotu wiedzy, konstytuowanie siebie jako podmiotu wykonującego bądź poddanego relacjom władzy i wreszcie konstytuowanie siebie jako moralnego podmiotu naszych działań⁹⁹. Ów ethos to filozoficzne życie, „w którym krytyka tego, czym jesteśmy jest zarazem historyczną analizą narzuconych nam granic i próbą wykroczenia poza nie”¹⁰⁰. Krytyka to zarazem analiza i praktyka, dyskurs i permanentna kreacja siebie, ciągła autoinwencja, nieustanna próba transgresji. Zadanie, jakie widzi w tym tekście Foucault, to praca na granicach, na krańcach i krawędziach – to „cierpliwa praca, która nadaje formę niecierpliwości wolności”¹⁰¹.

Granice kuszą, wolność jest niecierpliwa, permanentna autoinwencja wymaga drugiego – wspomnianego już tutaj – patrona: Baudelaire’a. Bo przecież relacje z aktualnością to jedna strona, a relacje ze sobą to druga strona nowoczesnej świadomości. Wolność wymaga badania granic podmiotowości, poszukiwania nowych subiektywnych doświadczeń. Etyka nie wiąże się z odkryciem dobrze dotąd zakrytej

⁹⁷ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, op. cit., s. 71.

⁹⁸ Ibidem, s. 71-72.

⁹⁹ Zob. ibidem, s. 72.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 73.

¹⁰¹ Ibidem, s. 73.

natury, wyzwoleniem czegoś, co dotąd było stłumione; jest ona raczej zobowiązaniem do nieskończonego, bo pozbawionego *telos*, stwarzania siebie. Przypomnijmy konkluzję Foucaulta: skoro jaźń nie jest nam dana, to pozostaje jedna praktyczna konsekwencja: musimy stwarzać siebie jako dzieło sztuki. Nie Kant, a właśnie Baudelaire stanowi dla Foucaulta paradygmatyczny wręcz przykład nowoczesnego *rapport à soi*, stosunku do siebie: to dla Baudelaire'a nowoczesny człowiek, człowiek nowoczesności, to nie ktoś, kto odkrywa swoje tajemnice i ukrytą prawdę o sobie, swoją wewnętrzną naturę – to człowiek, który stara się wymyślać siebie, stwarzać siebie wciąż od nowa. To dopiero nowoczesność zmusza go do tego, aby stanął w obliczu „zadania stwarzania siebie”¹⁰². Foucault przypisuje nowoczesności wolę „heroizacji” teraźniejszości, a Baudelaire zdaje się mu mówić to, czego nie może powiedzieć Kant. I Foucault idzie za Baudelaire'm, przywołuje go i wspiera nim swoją refleksję, zrównuje nowoczesność z duchem nieskończonej transformacji: „Baudelaire'owska nowoczesność jest ćwiczeniem, w którym skrajna uwaga skierowana na to, co rzeczywiste, skonfrontowana zostaje z praktyką wolności, która jednocześnie szanuje tę rzeczywistość i ją gwałci. Jednak nowoczesność dla Baudelaire'a nie jest jedynie formą stosunków z aktualnością; jest ona również formą stosunków, jakie należy ustanowić z samym sobą”¹⁰³. Wolność to możliwość zmiany świata i zmiany siebie. Być nowoczesnym to „wziąć siebie za przedmiot skomplikowanego i trudnego opracowywania”¹⁰⁴. Baudelaire ma sobie ten dandyzm wyobrażać nie w społeczeństwie, lecz w sztuce. Foucault zdaje się przenosić hasło stwarzania siebie ze sztuki do życia (zupełnie tak jak Fryderyk Nietzsche zarzucający artystom, że zatrzymują się na granicy życia/sztuka); doktryna elegancji już nie dotyczy tworzenia z siebie dzieła sztuki – po przeformułowaniu przez Foucaulta ma służyć konstytuowaniu siebie jako podmiotu moralnego. Baudelaire w tekście o Kancie pojawia się jakby marginesowo, a jednak w kluczowym momencie rozważań: nie daje się wydobyć z Kanta motywu permanentnego stwarzania siebie, który obok „ethosu, filozoficznego życia” stanowi ośrodek nowoczesnej świadomości. Baudelaire jako drugi patron przedsięwzięcia późnego Foucaulta jest niezbędny i niezastąpiony.

Nie jest przypadkiem, że Foucault wspomina o opracowywaniu życia jako „osobistego dzieła sztuki”¹⁰⁵; osobiste dzieło sztuki –

¹⁰²Ibidem, s. 68.

¹⁰³Ibidem, s. 68.

¹⁰⁴Ibidem, s. 68.

¹⁰⁵Michel Foucault, *Une esthétique de l'existence*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 731, podkr. moje M.K.

une oeuvre d'art personnelle – to nie dzieło sztuki po prostu, co więcej, jestem skłonny uważać, iż w tej zbitce trzech słów bodaj najważniejszym jest właśnie „osobiste”, czyli, powiedzmy, indywidualne, niepowtarzalne, nieredukowalne, unikalne, idiosynkratyczne etc., etc. Słowem, uważałbym, że w życiu jako owym „osobistym dziele sztuki” chodzi o coś, co chciał przekazać nam już Nietzsche, kiedy pisał o przykładzie dawanym przez filozofów „raczej wyrazem twarzy, postawą, ubiorem, jedzeniem, obyczajami (niż tym, co mówili lub zgola pisali)”¹⁰⁶. Człowiek w takim ujęciu jest przede wszystkim istotą obdarzoną prawem wyboru, prawem do kreacji poprzez nieskrępowany wybór, a osobiste dzieło sztuki mogłoby być po prostu wytworem osobistego wyboru. W tradycji dwudziestowiecznych awangard, a i w niektórych poglądach na sztukę z drugiej połowy dziewiętnastego wieku, taki motyw antymieszczańskiego wyboru i antyburżuazyjnej transgresji był bardzo silny; bo przecież kto kreował siebie w sposób najdalej idący i programowo podparty – a nawet z czasem społecznie akceptowany – jeśli nie artyści, w dziełach sztuki i w życiu? Przychodzą tu na myśl może najbardziej dadaiści i surrealiści (choćaż Foucault odrzucał w całości ich radykalną fascynację możliwościami stwarzania – poniekąd przy okazji – nowego człowieka, nowego społeczeństwa, odrzucał ich fascynację rewolucją), a estetyka egzystencji w takim kontekście okazywałaby się zarówno postmodernistyczna, jak i mocno modernistyczna. Zamieniać życie w dzieło sztuki chcieli i surrealiści, z tą jeszcze różnicą, że za ideami Foucaulta stoją mocne i czytelne imperatywy moralne¹⁰⁷. Niech

¹⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, op. cit., s. 182.

¹⁰⁷ Nawiasem mówiąc, humanistyka wciąż ma problemy z lokowaniem Foucaulta w ramach toczącego się globalnego sporu między nowoczesnością a ponowoczesnością. Czy w ogóle można powiedzieć, że Foucault był „ponowoczesny” w takim sensie, w jakim ponowocześni są Lyotard, Derrida, Deleuze czy Rorty? Jest przecież tak, że nawet każdy z powyżej wymienionych – przypuszczalnie z wyjątkiem Lyotarda – protestowałby przeciwko użyciu wobec siebie takiego określenia. Na polskim gruncie ta niepewność jest dość charakterystyczna, a świadczyć o niej może choćby nieobecność tekstów Foucaulta w dwóch ostatnio wydanych antologiach: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* (pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja) oraz *Postmodernizm. Antologia przekładów* (pod red. R. Nycza). Foucault przez całe życie starał się unikać przed etykietkami – powiedział przecież, na przykład: „nigdy nie byłem freudystą, nigdy nie byłem marksistą i nigdy nie byłem strukturalistą” czy też: „sądzę, że w istocie sytuowano mnie na większości pól politycznej szachownicy, jednym po drugim a czasami równocześnie: jako anarchistę, lewaka, ostentacyjnego czy farbowanego marksistę, nihilistę, jawnego czy tajnego antymarksistę, technokratę w służbie gaullizmu, nowego liberała etc. (...) Żaden z tych opisów nie jest ważny sam w sobie; z drugiej jednak strony, wzięte razem, jednak coś oznaczają. I muszę przyznać, że raczej podoba mi się to, co one znaczą” (*Polémique, politique et problématisation*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 593) – i gdyby żył, przypuszczalnie z równą siłą broniłby się przeciwko lokowaniu go w ramach myśli ponowoczesnej. Ale to tylko uwaga marginesowa.

o tym jak ważna jest motywacja moralna stojąca za estetyką egzystencji świadczy i takie stwierdzenie: „Przechodząc od starożytności do chrześcijaństwa, przechodzimy od moralności, która była zasadniczo poszukiwaniem etyki osobistej, do moralności jako posłuszeństwa systemowi reguł. I jeśli zainteresowałem się starożytnością, to stało się tak dlatego, że idea moralności jako posłuszeństwa kodeksowi reguł właśnie teraz zanika, już zniknęła. I tej nieobecności moralności odpowiada, musi odpowiadać, poszukiwanie, którym jest estetyka egzystencji”¹⁰⁸.

Filozofia i wolność

Niepewność co do słów „estetyka” – zamienianego czasem za Nietzschem na „stylizację” – i „estetyzm” ujawnia się u Foucaulta wielokrotnie: estetyzm ma szerokie znaczenie „zmieniania siebie”¹⁰⁹; z kolei „przekształcanie siebie dzięki własnej wiedzy” ma być bliskie „doświadczeniu estetycznemu”. „Dlaczego malarz miałby pracować – pyta Foucault – gdyby nie przekształcało go własne malarstwo?”, powiada Foucault w jednym z kanadyjskich wywiadów¹¹⁰. To specyficzny estetyzm, za którym stoi wezwanie: „Ludzie muszą budować swoją własną etykę, biorąc za punkt wyjścia analizę historyczną, analizę socjologiczną itd, którą można im przedstawić”¹¹¹.

I po raz kolejny pojawia się motyw „dawania przykładu”, bo przecież to Foucault jest tym historykiem czy tym socjologiem, który pokazuje, jak można kształtować aktywne jednostki, które mogłyby autonomicznie formować swoją egzystencję. „Zabiegi koło siebie” pozwalają mu na zaprezentowanie możliwości oporu na poziomie codziennych praktyk jednostek. Jeśli za najważniejsze motywy późnego Foucaulta uznamy „władzę” i „podmiot”, to ostatecznie zaprowadzą nas one do „technik rządzenia” i „etyki jako estetyki egzystencji”. Z kolei owa etyka opiera się na koncepcji indywidualizmu wspartej na ideach szacunku i tolerancji dla stylu życia innych, a prowadzącej

¹⁰⁸ Michel Foucault, *Une esthétique de l'existence* op. cit., podkr. moje – M.K.

¹⁰⁹ Michel Foucault, *The Minimalist Self*, w: *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and other Writings 1977-1984*, L.D. Kritzman (ed.), New York: Routledge, 1988, s. 14.

¹¹⁰ Ibidem, s. 14.

¹¹¹ Ibidem, s. 16, podkr. moje – M.K.

wprost do wolności jednostki. Można uznać, że nie tylko władza jest motywem obecnym w całym dziele Foucaulta – takim wątkiem niezależnym od zmieniających się okoliczności, zmian w myśleniu (bardziej uskoków niż ewolucji) jest wolność. Będziemy tu rozważać Foucaulta koncepcje wolności intelektualisty oraz, szerzej, proponowaną przez niego nie wprost etykę intelektualisty. Dopiero wtedy, gdy „estetykę” i „estetyzm” Foucaulta umieści się w szerszej perspektywie, jaką dają „wolność” i „etyka” intelektualisty, będzie można pokusić się o sformułowanie prowizorycznych wniosków, jakie płyną dla pytań o miejsce filozofa/myśliciela/intelektualisty we współczesnym społeczeństwie. Pisaliśmy gdzie indziej¹¹² o tym, jak nieskończona i niedomknięta propozycja zastąpienia intelektualistów „ogólnych” intelektualistami „szczegółowymi” wykraczała poza cały krąg problemowy, jaki rysował się we Francji od czasów Sartre’a i Barthesa, a nawet – jak staraliśmy się pokazać – od czasów Flauberta z jednej, a Zoli z drugiej strony. Jednak propozycja Foucaulta nie została w ostatnim projekcie – „historii seksualności” – podjęta; pominięta została również w tekstach satelickich z ostatnich lat i wywiadach udzielanych w tamtym okresie.

Rzecz jasna, Foucault nadal nie akceptował miejsca i roli, jaką przyznawano od czasów „sprawy Dreyfusa” intelektualistom ogólnemu jako rzecznikowi uniwersalności – jako sumieniu/świadomości społeczeństwa; natomiast, jak się zdaje, zaczął wycofywać się on z idei, iż, jak powiedział w tekście *Prawda i władza*, „próg pisania (*écriture*) jako sakralizujące znamię intelektualisty zniknął”¹¹³. Przykład dawany przez Foucaulta – jego *exemplum* dane potomnym – był przykładem zdecydowanie piszącym, bo przecież Foucault był wyraźnie pisarzem, a nie uczonym czy ekspertem. Oczywiście nie piszącym z punktu widzenia uniwersalności, ale jednak piszącym przede wszystkim. W żaden sposób późny Foucault nie pasuje do opisów, jakimi obdarzał on *intellectuels spécifiques*. Przesunięcie to niezwykle interesujące, bowiem zarazem wskazuje na wagę pisania i wagę książek – od starożytnych notatników (*hupomnemata*), które stanowiły istotny moment „sztuki życia”, będąc materialnym zapisem rzeczy czytanych, słyszanych czy myślanych po to, aby można było dalej nad nimi medytować, aż po teraźniejszość. Już w rozmowach z Duccio Trombadorim pod koniec 1978 roku Foucault powiada, że

¹¹² Zob. Marek Kwiek: „Powinni tylko iść za tym, który prowadzi...”, albo o filozofii i polityce we współczesnej myśli francuskiej (Sartre – Barthes – Foucault), w: A. Jamrozikowa (red.) *Rewizje – kontynuacje. Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, Poznań: Humaniora, 1996, s. 51-74.

¹¹³ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Brighton: Harvester Press, 1980, s. 127.

jest eksperymentatorem, a nie teoretykiem, a książki, które pisze, są dla niego jak najpełniejszymi doświadczeniami, z których ma zamiar wyjść zmienionym jako człowiek i jako pisarz. A doświadczenie to właśnie *quelque chose dont on sort soi-même transformé*¹¹⁴. Książka przekształca – „przekształca mnie i przekształca to, co myślę”, dopowiada. Stąd bierze się wspomniane już gdzie indziej rozróżnienie na książki-eksploracje i książki o metodzie (*livres d'exploration* i *livres de méthode*), czy też książki-doświadczenia i książki-prawdy (*livres-expériences* i *livres-vérités*). Najcenniejsze są dla Foucaulta oczywiście te pierwsze z podanych przeciwstawień, bowiem biorą się one z bezpośredniego, osobistego doświadczenia i są zaproszeniami dla innych, aby spróbowali podobnych doświadczeń. Jeśli Foucault mówi o *invitations* dla innych, to chciałbym odczytywać tę propozycję jako pozostającą w ramach motywu „dawania przykładu” (i właśnie dlatego *Stowa i rzeczy* to wedle niego książka „marginalna”, „ćwiczenie formalne”, bowiem pozostaje w rejestrze tych drugich, książek-prawd, książek-dowodów¹¹⁵). Pisanie jest w takiej mierze dawaniem przykładu, w jakiej nie korzysta z tradycyjnej, przypisywanej mu – zwłaszcza we Francji – aury uniwersalności, tego wspomnianego przed chwilą „sakralizującego znamienia”. Zarazem jednak przykładem nie jest ani uczony, ani ekspert (na sposób Darwina czy Oppenheimera, przywoływanych niegdyś przez Foucaulta) – tylko ten, kto w pisaniu widzi możliwość transformacji siebie i (potencjalnie) innych, na zasadzie posyłanego czytającym zaproszenia. Pisanie u późnego Foucaulta okazuje się uprzywilejowanym zabiegiem koło siebie, wręcz centralnym punktem tego, co w trzecim tomie *Historii seksualności* nazwał on „Kulturą Siebie”. Pisanie tworzy istotny etap w procesie, do którego prowadzi asceza: pozwala na przekształcanie prawdy w ethos, przekształcanie akceptowanych dyskursów (uznawanych za prawdziwe) w racjonalne zasady działania¹¹⁶.

Ostatnie prace Foucaulta – i udzielane na początku lat osiemdziesiątych wywiady – przynoszą nową propozycję miejsca i roli filozofa w kulturze i społeczeństwie. Z jednej strony jest to rola Sokratejska, z drugiej Kantowska – tak jak ich obydwu widzi Foucault. Sokrates w jego ujęciu uważa przekonywanie mieszkańców *polis*, aby troszczyli się o swoją cnotę i swoje dusze za misję, za swoje bezinteresowne zadanie. „Sokrates – powiada w *Hermeneutyce podmiotu* – to czło-

¹¹⁴ Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, w: *Dits et écrits*, vol. 3, op. cit., s. 42.

¹¹⁵ Ibidem, s. 67.

¹¹⁶ Zob. Michel Foucault, *L'écriture de soi*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 418.

wiek, który troszczy się o to, aby jego współobywatele zajęli się, troską o siebie: ludzie troszczą się o swoje bogactwa, sławę, zaszczyty – a pomijają duszę”¹¹⁷. Filozofia od strony krytycznej to właśnie walka ze zjawiskami dominacji, która wywodzić się ma wprost od imperatywu Sokratejskiego „troszcz się o siebie, tzn. ugruntowuj się w wolności poprzez opanowanie siebie”¹¹⁸ – i zarazem z imperatywu Kantowskiego – dochodź do pełnoletności, osiągaj *Mündigkeit*, można dodać. Jeden z najważniejszych fragmentów u Foucaulta w moich obecnych rozważaniach prowadzi „etykę intelektualisty” dzisiaj wprost do Kanta z *Co to jest Oświecenie?*; przywołuję go tutaj *in extenso*, bowiem z wielu względów, o których za chwilę, jest on kluczowy. Posłuchajmy zatem fragmentu wywiadu z Gérardem Raullet’em zatytułowanego *Structuralisme et poststructuralisme* z 1983: „Dotykamy tutaj, jak sądzę, jednej z form – a może powinniśmy powiedzieć jednego z najbardziej szkodliwych nawyków w myśli współczesnej, czy może lepiej w myśli nowoczesnej; w każdym razie w myśli poheglowskiej: analizy terażniejszości jako dokładnie, w historii, terażniejszości zerwania, szczytu, spełnienia czy powracającego świtu. Ta powaga, z jaką wszyscy, którzy angażują się w filozoficzny dyskurs, snują refleksje o swoim własnym czasie wydaje mi się piętnem (...)”. Wynikają z tego bardzo ważne konsekwencje dla myślenia filozoficznego: „Uważam – mówi Foucault – że powinniśmy mieć na tyle skromności, aby powiedzieć sobie, że, z jednej strony, czas, w którym żyjemy, nie jest jedynym czy fundamentalnym czy wybuchowym punktem w historii, w którym wszystko się kończy i zaczyna od nowa. Musimy jednak również mieć na tyle skromności, aby powiedzieć sobie zarazem, że – nawet bez tej powagi – czas, w którym żyjemy jest bardzo interesujący, trzeba go analizować i łamać, i że dobrze byśmy zrobili, gdybyśmy zapytali siebie „Jaka jest terażniejszość?”. A stąd z kolei biegnie już prosta droga do takiego Kanta, jak go odczytuje Foucault: „Zastanawiam się, czy jednej z wielkich ról myśli filozoficznej od czasów Kantowskiego *Was ist Aufklärung?* nie można by scharakte-

¹¹⁷ Przypominając tu *Obronę Sokratesa* w polskim tłumaczeniu Władysława Witwickiego, która inaczej ustawia akcenty: „(...) ty, mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abyś ich miał jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to?”, i nieco dalej: „Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza”. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1988, s. 266, s. 267 (29e i 30b).

¹¹⁸ Michel Foucault, *L'éthique du souci...*, op. cit., s. 729.

ryzować powiadając, że zadaniem filozofii jest mówienie, jaka jest terażniejszość i „my” w terażniejszości”¹¹⁹.

Takie przedstawienie zadania filozofii jest szeroko rozwijane przez Foucaulta w licznych tekstach rozproszonych i w szeroko udzielanych wywiadach. Przekonanie, że „nasza terażniejszość” to nie moment całkowitego zatracenia, przepaści w ciemności – ale i nie moment triumfalnego brzasku (nowego) dnia: oto mocna odpowiedź Foucaulta na pokusy, jakie przed intelektualistą stawiał dwudziesty wiek, by przypomnieć tylko szerzej przywoływane gdzie indziej filozoficzno-polityczne perypetie (o różnym natężeniu, różnym stopniu zaangażowania i różnej akceptacji) filozofii niemieckiej, od Fichtego z *Mów do narodu niemieckiego*, przez Hegla z niektórych fragmentów *Fenomenologii ducha*, Nietzschego z *Ecce homo* aż po Heideggera z czasów *Mowy rektorskiej*. Foucault nigdzie nie podaje tak daleko idącej interpretacji wyboru (Kantowskiego) modelu szczegółowego badania terażniejszości, ale motywacja rozsądnego, umiarkowanego, refleksyjnego udziału w „robieniu Historii” (jak pisze Cioran w *Historii i utopii*) jest tu wyraźna. Badanie terażniejszości jest fundamentalnym zadaniem filozofa, ale i stanowi dla niego największe wyzwanie: zawsze przecież, tak jak analizowani przeze mnie gdzie indziej¹²⁰ Heidegger, de Man, czy Bataille i Kojève, może on dojść do zgubnego wniosku, że rewolucyjne zmiany świata mogą nastąpić właśnie teraz, że oto wąż się jego losy, że – przywołując Nietzschego – dzieje ludzkości „pękają na dwie części”... Foucault jest bodaj najbardziej konsekwentnym przeciwnikiem politycznego zaangażowania intelektualistów – w teorii, bowiem w swojej praktyce był wojownikiem wielu spraw, był *un vrai samurai*, jak o nim napisał Pierre Kouchner.

Cóż ma więc robić (w teorii) nie angażujący się filozof? Przede wszystkim „zadaniem intelektualisty nie jest mówienie innym, co mają robić”, bo przecież „praca intelektualisty nie polega na modelowaniu politycznej woli innych. Spełnia się w toku analiz, podejmowanych przezeń na gruncie znanych mu dyscyplin, których celem jest stawianie pytań pod adresem oczywistości i badanie postulatów, wstrząsanie przyzwyczajeniami, sposobami działania i myślenia, rozpraszanie potocznych mniemań, odnawianie kryteriów oceny zasad i instytucji, a w oparciu o tę re-problematyzację (...)

¹¹⁹ Michel Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 448, podkr. moje – M.K.

¹²⁰ Zob. Marek Kwiek, *Filozofia – polityka – zmienianie świata (francuski heglizm: między pracą tekstualną a propagandą polityczną)*, w: T. Buksiński (red.), *Filozofia i polityka*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1998 oraz Bataille – między Heglem a Nietzschem?, w: *Opcje*, Katowice, 1997.

— uczestnictwo w tworzeniu woli politycznej (która pozwala ujawnić mu się w roli obywatela)”¹²¹. Dokładnie takiej roli był wierny Foucault w *Historii seksualności*, dokładnie z takiego punktu widzenia dałoby się przebadać ten ostatni, niedokończony projekt. Filozofia to wedle niego również ruch, dzięki któremu człowiek odrywa się od tego, co przyjmowane jest za prawdziwe — „i poszukuje innych reguł”, w których chodzi o „inne rozmieszczanie i transformowanie ram myślenia, zmienianie przyjętych wartości”. Filozofia to również praca prowadzona po to, aby „myśleć inaczej, robić coś innego, stać się kimś innym niż się jest”¹²². Najważniejsze pytanie dla filozofa to „pytanie o dzisiaj”, *la question d'aujourd'hui*, bo przecież „zamyśl genealogii oznacza, że prowadzę analizy biorąc za punkt wyjścia aktualną kwestię”¹²³. Modelami, które wciąż prześladowają piszących i mówiących, są greccy mędrcy, żydowscy prorocy, rzymscy prawodawcy, natomiast Foucault marzy o takim intelektualście, który „niszczy oczywistości i ogólności, który w inercjach i przeszkodach teraźniejszości lokuje i zaznacza słabe punkty, otwarcia, linie sił, który jest nieustannie w ruchu, nie wie dokładnie, gdzie będzie ani nie wie, co będzie myślał jutro, bo zbyt troszczy się o teraźniejszość”¹²⁴.

Intelektualista ma za zadanie prezentowanie „instrumentów i narzędzi, które uważa się za użyteczne” — a zerwać musi z rolą proroka w stosunku do tego, co „musi być”¹²⁵. Foucaulta ujęcie Kanta pokazuje, że nie uważa on, aby istniała jedna, ogólna historia filozofii Zachodu, że pozostającą w jej ramach tradycję można kreślić innymi kreskami, być może zgodnie z wyrażaną jeszcze w latach siedemdziesiątych opinią o Nietzschem: „Jeśli o mnie chodzi, to wolę używać pisarzy, których lubię (...), deformować ich myśl, sprawiać, aby stękała i protestowała”¹²⁶. Zadaniem filozofa — chyba najpełniej zrealizowanym w rozważaniach o starożytności greckiej i rzymskiej — byłoby również rekontekstualizowanie dawnej filozofii tak, aby służyła bieżącym potrzebom, które nazwał Foucault kiedyś „tworzeniem historii teraźniejszości”¹²⁷.

¹²¹Michel Foucault, *Troska o prawdę* (rozmowa François Ewalda z Michélem Foucault), tłum. K. Żabicka, „Colloquia Communia” nr 1-3 (36-38), 1988, s. 152.

¹²²Michel Foucault, *Le philosophe masqué*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 110.

¹²³Michel Foucault, odpowiednio, *Entretien avec Michel Foucault*, w: Bernard Henri-Lévy, *Les Aventures de la liberté*, Paris: Grasset, 1991, s. 382 i *Troska o prawdę*, op. cit., s. 151.

¹²⁴Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, op. cit., s. 382.

¹²⁵Michel Foucault, *Enfernement, psychiatrie, prison*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 348.

¹²⁶Michel Foucault, *Prison Talks*, w: *Power/Knowledge*, op. cit., s. 53-54.

¹²⁷Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, op. cit., s. 38.

Foucaulta „etyka” zdecydowanie odrzuca rewolucję – stawiając na bunt wobec dominacji. Wydaje się, że nie bez racji John Rajchman nazywa go *the philosopher of freedom in a post-revolutionary time* – filozofem wolności w epoce porewolucyjnej¹²⁸. Pytanie o wolność jest stałym motywem jego dzieła, zwłaszcza pytanie o taką wolność, która nie jest, bo nie może być, wyzwoleniem, kresem dominacji, lecz raczej buntem w ramach jej praktyk. Pytanie o wolność w ogóle zamienia się pod jego piórem w pytanie o wolność pisania, myślenia, działania i życia, a odpowiedzią na nie staje się etos permanentnego kwestionowania tego, co zastane, w nadziei „modyfikowania tego, co się myśli, a nawet kim się jest”¹²⁹. Wolność nie ma kresu, wymaga wciąż nowych sposobów myślenia i działania, wciąż nowych sposobów konstituowania siebie jako podmiotów moralnych, promowania „nowych form podmiotowości poprzez odrzucenie tego rodzaju indywidualności, która jest nam narzucana od wielu stuleci”¹³⁰, praktycznej krytyki, przyjmującej formę „możliwej transgresji”¹³¹. Wolność jest celem jego etyki, powie inny komentator¹³². Wreszcie „wolność jest praktyką” – *la liberté est une pratique* – powie sam Foucault w rozmowie z Rabinowem; z tego względu nie może istnieć projekt, który zapewni ją ludziom automatycznie – „wolność ludzi nigdy nie jest zapewniona przez instytucje i prawa, które w zamierzeniu mają ją gwarantować (...), wolność jest czymś, co trzeba ćwiczyć”¹³³. Gwarancją wolności, paradoksalnie, może być tylko praktykowanie wolności, bowiem wolność pozostaje zawsze „do zrobienia”, „do praktykowania”, a nigdy nie jest dana raz i na zawsze (choćby na drodze „wyzwolenia”, które mogą przynieść rewolucje).

W tym miejscu po raz kolejny spotykają się Foucaulta rozważania o wolności i etyce intelektualisty: praktyka wolności jest problemem moralnym (jak człowiek ma praktykować wolność?). W wywiadzie zatytułowanym *Etyka troski o siebie jako praktyka wolności* z 1984 roku na pytanie, czy wolność musi być praktykowana etycznie, Foucault odpowiada: „Tak, bo przecież czym jest moralność jeśli nie

¹²⁸John Rajchman, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1985, s. 50.

¹²⁹Michel Foucault, *Troska o prawdę*, op. cit., s. 147.

¹³⁰Michel Foucault, *Afterword* do książki Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, op. cit., s. 216.

¹³¹Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, op. cit., s. 70.

¹³²Zob. James Bernauer, *Beyond Life and Death*, w: *Michel Foucault, Philosopher*, New York: Routledge, 1992, s. 271.

¹³³Michel Foucault, *Espace, savoir et pouvoir*, op. cit., s. 275-276.

praktyką wolności, przemyślaną praktyką wolności?”¹³⁴ Stąd wolność ma być ontologicznym warunkiem etyki, ale etyka jest przemyślaną formą, jaką przyjmuje wolność. Nowe pojęcie wolności – wolność jako nieustanna praktyka – zmienia zarazem rolę przyznawaną filozofowi (czy szerzej jeszcze: intelektualistcie). W tej nowej roli filozof nie poszukuje – za Sartre’em i jego „autentycznością” – doświadczenia, na którym mógłby oprzeć swoje wybory, projekty, życie czy dzieła sztuki, ale stara się wciąż kwestionować to, kim jest i to, co myśli. Stara się zarazem „uciec od samego siebie”, „zatracić się”¹³⁵, zupełnie tak jak w fascynującym wybuchu osobistego tonu w *Archeologii wiedzy* (przecież książki z rodzaju bezosobowych „książek o metodzie”, „książek–prawd”): „Niejeden – jak ja zapewne – pisze po to, by nie mieć twarzy. Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać”¹³⁶. Ucieczka przed samym sobą, ciągłe transformacje w sposobie myślenia, ciągłe poszukiwania nowych doświadczeń – a były nimi przecież i książki – to ethos intelektualisty. Foucault to „człowiek w ruchu”, pisał Maurice Blanchot. Ruchu, któremu za cel przyświecało nowe pojęcie wolności intelektualisty.

I gdyby zakreślić teraz duże koło i powrócić do projektu „historii seksualności” i „estetyki egzystencji”, to można by w świetle powyższych rozważań uznać go za kolejną, tym razem ostatnią próbę „myślenia inaczej, niż się myśli, i postrzegania inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać”... Z perspektywy późnego Foucaulta całe jego dzieło nabiera innego wyrazu – jakiejś konsekwencji w niekonsekwencji, stałości w niestałości, trwania przy swoim w obliczu ciągłych poszukiwań. Trajektoria Foucaulta jest niepowtarzalna, jego zerwania, kolejne projekty, kolejne wolty i transformacje można jedynie z mniejszym czy większym trudem odtwarzać i analizować. Pozostaje jednak również pewien zupełnie osobisty ethos, zupełnie osobisty sposób na życie intelektualisty (już nie tylko *modus vivendi*, ale i *modus scribendi*), jednostkowy przykład, jak zmagać się z samym sobą po to, aby być kimś innym niż się jest. Kiedy Paul Veyne pisze jako o zadaniu: „dać żyjącym exempla”, to uchwytuje niezwykle istotny motyw specyficznej Foucaulta pedagogii. Bo przecież to nie pisać mielibyśmy tak, jak on, ani nie podążać

¹³⁴ Michel Foucault, *L'éthique du souci...*, op. cit., s. 711.

¹³⁵ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, op. cit., s. 148.

¹³⁶ Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: PIW, 1977, s. 43, podkr. moje – M.K.

śladami jego analiz – o ile prostsze byłoby to zadanie od przyjęcia jego ethosu, jego filozoficznego sposobu życia: praktykowanej i poddawanej nieustannej refleksji wolności, indywidualnego nacisku na możliwość i powinność egzystencjalnego wyboru, nie kończącej się troski o siebie po to, aby troszczyć się o innych (po to, aby inni troszczyli się o siebie), etyki jako ascetyki. Kiedy przywołuje się późnego Foucaulta jako przykład myśliciela apolitycznego, kwietystycznego, estetyzującego takie kwestie jak polityka, moralność czy społeczna sprawiedliwość – w sumie jako przykład nihilisty i amoralisty, to warto mieć w pamięci odpowiedź, jaką dał on takim oskarżeniom już na początku swojej filozoficznej drogi, bo w *Słowach i rzeczach*:

Niech sobie gadają ci, którzy nalegają, aby myśl wyszła z samotni i sformułowała swój wybór; niech sobie działają ci, którzy chcą, choć zabrakło obietnic i nie mają już cnót, ustanowić moralność. W myśli współczesnej nie istnieje moralność możliwa, ponieważ na początku XIX wieku myśl sama „wyszła” we własny byt, przestała być teorią: kiedy myśli – obraża i jedna, zbliża i oddala, rozpuszcza, przerywa, wiąże i rozwiązuje, nie może powstrzymać się od ujarzmiania i wyzwalań. Myślenie – zanim zarysuje, naszkicuje przyszłość, powie, co należy czynić, zanim zachęci lub tylko zaalarmuje, już w chwili narodzin jest samo w sobie działaniem – niebezpiecznym aktem. Sade, Nietzsche, Artaud i Bataille doświadczyli tego w imieniu tych, którzy woleliby nie wiedzieć – choć przecież wiedzieli o tym Hegel, Marks i Freud. Czy należy sądzić, że nie wiedzą o tym ci, którzy w swojej głębokiej głupocie twierdzą, że nie istnieje filozofia bez politycznego wyboru, że każde myślenie jest „postępowe” lub „reakcyjne”? Ich tępota polega na przekonaniu, iż każda myśl wyraża ideologię klasową¹³⁷

A zatem myślenie – działaniem. Myślenie – niebezpiecznym aktem. Teoria już w chwili narodzin – praktyką. I może wcale nie wymaga ona odpowiedzi na wszystkie aktualne pytania, na wszystkie bieżące wątpliwości, chociaż jej domeną jest właśnie teraźniejszość. Jak złączyć Sokratesa z Kantem, Baudelaire’em i Nietzschem? Jak wymyślić taki ethos – taki filozoficzny sposób życia – który z każdego brałby potrzebną część, bo z kolei w przeciwnym razie piszący i myślący znajdują się „poza tradycją”¹³⁸, poza kwestiami „tradycyjnie” uznawanymi za filozoficzne? Foucault daje nam indywidualną odpowiedź, którą tylko w ogólnych zarysach możemy powtórzyć, tak jak nie możemy powtórzyć autokreacji Nietzschego poprzez jego dzieła, bo są one jego właśnie, a nie kogoś innego. A przecież przykład pozostaje, i pozostaje ogólna rama, do której przykład przystaje. Nie ma niezgodności między życiem i dziełem, praktykowaniem wolności i pisanem o wolności, teorią i praktyką; zacierają się granice, i to tym

¹³⁷ Michel Foucault, fragment *Słów i rzeczy* zatytułowany: *Człowiek i jego sobowtór*, op. cit., s. 220, podkr. moje – M.K.

¹³⁸ Tak jak piszący powieść znajdzie się poza „tradycją powieści”, jak napisze Milan Kundera w *Sztuce powieści*, a rozwinie w *Zdradzonych testamentach*.

bardziej, im bardziej zgodzimy się z opinią Foucaulta, gdy stwierdził: całe życie „pisałem tylko fikcje”. Gdyby całe życie „pisał tylko prawdę”, nie mógłby być exemplum dla potomnych, bo przecież chodziło o to, że ja – to rzecz do zrobienia poprzez pracę nad sobą, że ja – to nowa strategiczna możliwość, że ja – „podtrzymuje moralność, której nie wspiera już ani tradycja, ani rozum” (Paul Veyne). Skoro natury człowieka nie można odkryć, to może człowieka trzeba wciąż i od nowa stwarzać? Foucault stworzył siebie i pokazał możliwość istnienia etyki stwarzania siebie, dał siebie jako przykład i dostarczył potrzebne narzędzia. Czy łatwo z obydwu darów skorzystać? To zależy od tego, w jakim punkcie dziejów się znajdujemy (i nie ma chyba myśliciela, który dzisiaj w sposób bardziej otwarty niż Zygmunt Bauman prezentowałby konsekwencje, do jakich przywiodła nas myśl Michela Foucaulta, ten Bauman, który prowadzi nas na grzędzawiska „moralności bez etyki” czy „etyki ponowoczesnej”). Foucault, jak się zdaje, nie miał jeszcze pełnej świadomości możliwego przewrotu w etyce, takiej świadomości, jaka sto lat wcześniej zaświtała Nietzschemu. Do nas, dzisiaj, ta świadomość zaczyna po trochu docierać. Stajemy, bezradni, uzbrojeni w wolność wyboru, obarczeni przygniatającą odpowiedzialnością, w obliczu chaosu... ale to już inna historia.

Bibliografia:

- Arendt, H. (1994). Prawda i polityka, [w:] Między czasem minionym a przyszłym. *Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Aletheia, Warszawa, 267-308.
- Barry, A., Osborne, T., & Rose, N. S. (Eds.). (1996). *Foucault and political reason: Liberalism, neo-liberalism, and rationalities of government*. University of Chicago Press.
- Cutrofello, A. (1994). *Discipline and critique: Kant, poststructuralism, and the problem of resistance*. SUNY Press.
- Czerniak, S., & Szahaj, A. (Eds.). (1996). *Postmodernizm a filozofia: wybór tekstów*. Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Deleuze, G. (1988). *Foucault*. U of Minnesota Press
- Dreyfus, H. L., P. Rabinow (1983). *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago UP.
- Foucault, M. (1993). *Qu'est-ce que les Lumières? Michel Foucault* (Vol. 20). Editions Bréal.
- Foucault, M. (1999). Przedmowa do transgresji, tłum. T. Komendant, [w:] *Osoby. Transgresje*, Gdańsk.
- Foucault, M., (1995). *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault, M., Burchell, G., Gordon, C., & Miller, P. (Eds.). (1991). *The Foucault effect: Studies in governmentality*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits: 1970-1975* (Vol. 4). Gallimard.
- Foucault, M. (1997). *Historia seksualności: Użytek z przyjemności*. Słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M. (1989). *Résumé des cours, 1970-1982*. Paris: Julliard.
- Foucault, M. (1990). *Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984*. L. D. Kritzman (Ed.). Psychology Press.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*. Random House LLC.
- Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1994). *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*. IFIS PAN. Warszawa.
- Kant, I. (1974). *The Conflict of the Faculties = Der Streit der Fakultäten*. University of Nebraska Press.
- Kant, I. (2006). *Kant: Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (1995). Co to jest Oświecenie?, tłum. A. Landman [w:] Z. Kuderowicz, *Kant, Wiedza Powszechna*, Warszawa.
- Komendant, T. (1994). *Władze dyskursu: Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*. Wydawn. Spacja.
- Kwiek, M. (1994). *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*. Poznań.

- Kwiek, M. (1996). „Powinni tylko iść za tym, który prowadzi...”, czyli o filozofii i polityce (Sartre—Barthes—Foucault), [w:] *Rewizje—Kontynuacje*. A. Jamroziakowa, Wydawnictwo Fundacji „Humaniora”, Poznań.
- Kwiek, M. (1997). Przeciw tyranii Hegla, albo przechadzka po francuskiej myśli ponowoczesnej. W: R. Kozłowski (red.), *Hegel a współczesność*. Poznań.
- Kwiek, M. (1997). Bataille – między Heglem a Nietzschem? *Opcje* 4(1997). Katowice
- Kwiek, M. (1997). Przeciw tyranii Hegla, albo przechadzka po francuskiej myśli ponowoczesnej. W: R. Kozłowski (red.), *Hegel a współczesność*. Poznań.
- Kwiek, M. (1998). *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*. Poznań.
- Kwiek, M. (1998). Filozofia – polityka - zmienianie świata (francuski heglizm: między pracą tekstualną a propagandą polityczną). W; T. Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*. Poznań.
- Loesberg, J. (1991). *Aestheticism and Deconstruction: Pater, Derrida, and De Man*. Princeton: Princeton University Press.
- McNay, L. (1994). *Foucault: A critical introduction*. Polity Press.
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: Life as literature*. Harvard University Press.
- Nietzsche, F (1996). Schopenhauer jako wychowawca, [w:] *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz. Kraków.
- Nietzsche, F. (1911). *Wiedza radosna ("La gaya scienza")*. J. Mortkowicz (Ed.). nakł. J. Mortkowicza. Kraków.
- Nietzsche, F. (1910). *Antychryst*, przeł. L. Staff, Warszawa.
- Nycz, R. (1996). *Postmodernizm: antologia przekładów*. Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Platon (1958). *Obrona Sokratesa. Kriton*, Warszawa.
- Quincey, T. De (1996). *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, tłum. A. Przybyśławski. Kraków.
- Rabinow, P. (1991). *The Foucault Reader*. London: Penguin.
- Rajchman, J. (1985). *Michel Foucault: The freedom of philosophy*. Columbia UP.
- Wolin, R. (1986). Foucault's aesthetic decisionism. *Telos*, 1986(67), 71-86.

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
TOM XLVIII

**„Nie pytajcie mnie, kim jestem...”
Michel Foucault dzisiaj**

pod redakcją
Marka Kwieka

Poznań 1998

Spis treści

Przedmowa	9
---------------------	---

I. Głosy amerykańskie

Michael Walzer , Samotna polityka Michela Foucaulta (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	13
Richard Rorty , Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	29
Martin Jay , Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	37
David Couzens Hoy , Foucault a teoria krytyczna (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	61
Charles Taylor , Foucault o wolności i prawdzie (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	81

II. Głosy polskie

Jerzy Kmita , Jacy moglibyśmy być?	109
Tadeusz Buksiński , Historia – władza – metoda	139
Zygmunt Bauman , Nie odwzajemniona miłość: o państwie i intelektualistach (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	153
Jerzy Topolski , Ta „pusta” kategoria zmiany: człowiek i historia, w koncepcji Michela Foucaulta	183
Marek Kwiek , Kant – Nietzsche – Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu w filozofii	199
Anna Jamroziakowa , Obraz i tekst. Głód rzeczywistości a czuła imaginatywność	239
Ewa Nowak-Juchacz , Nie sądząc i nie przesądzając: niemieckie „podróże” Foucaulta	255
Grzegorz Dziamski , Michel Foucault: z ducha sztuki	277
Marek Kwiek , Michel Foucault – rozdział polski (<i>appendix</i> mniej filozoficzny)	289
Dane o oryginałach tłumaczeń	303
Nota o autorach	305

Contents

Preface	9
-------------------	---

I. American Voices

Michael Walzer , The Lonely Politics of Michel Foucault	13
Richard Rorty , Moral Identity and Private Autonomy: the Case of Foucault	29
Martin Jay , The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault	37
David Couzens Hoy , Foucault and Critical Theory	61
Charles Taylor , Foucault on Freedom and Truth	81

II. Polish Voices

Jerzy Kmita , What Could We Be Like?	109
Tadeusz Buksiński , History – Power – Method	139
Zygmunt Bauman , Love in Adversity: On the State and the Intellectuals, and the State of the Intellectuals	153
Jerzy Topolski , This „Empty” Category of Shift: Man and History in Michel Foucault’s Conception	183
Marek Kwiek , Kant – Nietzsche – Foucault. On Setting an Example in Philosophy	199
Anna Jamroziakowa , Image and Text. The Hunger of Reality and Sensitive Imaginativity	239
Ewa Nowak-Juchacz , Not Judging and Not Forejudging: Foucault’s German „Journeys”	255
Grzegorz Dziamski , Michel Foucault: From the Spirit of Art	277
Marek Kwiek , Michel Foucault – a Polish Chapter (a Less Philosophical Appendix)	289
Information about originals of translations	303
Contributors	305